الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالـي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر- باتنة
كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية
قسم: أصول الدين فرع: مقارنة الأديان

نيـابة العمـادة لما بعد التـدرج
والبحث العلمي
والعلاقات الخارجية

منهج الرازي في الرد على النصارى

في تفسيره مفاتيح الغيب

مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في العلوم الإسلامية، تخصص مقارنة الأديان

إعداد الطالبة:
سميحة الواحـدي

إشراف الدكتور:
عبد الحكيـم فرحات

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
د. بوخالفة السعيد	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة	رئيسا
د. عبد الحكيم فرحات	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة	مشرفا
د. حجيبة شيدخ	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة	عضوا
أ.د. عبد القادر بخوش	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة	عضوا

السنة الجامعية:
1413-1430هـ/ 2010-2009 م


بسم الله الرحمن الرحيم



اللهم هذا منك ....

وإليك ....



إلى الوالدين العزيزين..... اعترافا بفضلهما...

إلى أستاذي المشرف..... اعترافا بعطائه...

إلى زوجي الفاضل اعترافا.......بصبره......

إلى كل من ساعدني في إنجاز هذا العمل المتواضع من قريب أو بعيد خاصة

رتاج وإيمان وعائشة


مقدمة
ونشأة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.
وبعد:
فإن الناظر لكتاب الله والمتأمل في آياته يجد بأنه يمثل وثيقة دينية، تاريخية هامة، شاملة لأهم المعتقدات التي عرفتها البشرية، استفاد منها العلماء المسلمون من الجانبين المعرفي والمنهجي، وأهم الآليات التي اعتمدوا عليها ترجع في فهومها وأسسها المنهجية إلى التصور القرآني حول تلك الأديان.
ومن المعلوم أن أولى العلوم التي اهتمت بالقرآن الكريم علم التفسير، الذي تميز بموضوع ومنهج وأهداف جعلته من أشرف العلوم المتسمة باليسر والبعد عن التعقيد.
ولكن بعد أن توالت القرون واختلط المسلمون بغيرهم تعقد أسلوب الحياة خاصة بعد انتشار الفلسفة في الوسط الإسلامي التي أدت إلى تمازج الأفكار، وظهور فرق ومذاهب وتيارات تعددت بتعدد أفكار أصحابها ومناهجهم في كل حقل من الحقول العلمية التي عملوا بها.
وقد شمل هذا التغير علم التفسير الذي تنوعت مناهجه في تناول النص القرآني، مما أدى إلى ظهور مدارس مختلفة كل منها تحمل اسم رائد من رواد التفسير عرف باختصاصه في منهج معين، ومن أهم تلك المدارس المدرسة الكلامية التي تميزت بتوظيف المنهج الكلامي والفلسفي في تفسير النصوص، ومن أشهر أعلامها الإمام فخر الدين الرازي، الذي اختط في تفسيره منهجا كلاميا اعتبر غير مألوف من قبل، فقد تناول في إطار تفسيره للقرآن مختلف آراء الفرق الإسلامية والمذاهب الدينية بالنقد والتحليل، وخص المسيحية وأهم عقائدها بكبير اهتمام لا تجد له مثيلا في كتبه الكلامية الأخرى، منها مناظراته مع القساوسة التي سجل حيثياتها في سورة آل عمران وسورة مريم، وأشار إليها في تفسير الآيات المتعلقة بالمسيحية، ومع أهمية تفسيره في الرد على النصارى، إلا أنه لم يلق اهتماما بين الدارسين، ولذلك اخترت موضوع منهج الرازي في الرد على النصارى من خلال تفسيره الكبير مفاتيح الغيب كعنوان لبحثي.

إشكالية البحث وتساؤلاته:

هذا العنوان مكون من عدة مصطلحات وجب ضبطها وتحديدها، والغرض من ذلك هو:
إزالة الغموض والإبهام من جهة وتحديد مجال البحث من جهة أخرى، ليتم عكس تصور كلي حول الموضوع. وهذه المصطلحات هي:
المنهج: وهو مجموعة العلميات الذهنية التي تتوخى الوصول إلى نتائج صحيحة.
النصارى: يراد بها الجانب العقدي منهم لا غير، ممثلا في مختلف الفرق المسيحية التي تناولها الإمام الرازي. وأهم المباحث العقدية التي رد عليهم من خلالها.
وإشكالية البحث تتمثل في الأسئلة المحورية التالية:

- من هو فخر الدين الرازي؟
- هل للتفسير الكبير قيمة علمية يمكن الاستفادة منها؟
- ما هي منطلقات الرازي الفكرية في دراسة النصرانية؟
- هل اطلع الإمام على العقيدة النصرانية من مصادرها أم لا؟
- ما هي الآليات التي اعتمد عليها الرازي في الرد على النصارى؟ ومن أين استفادها؟
- لماذا وحد الإمام بين المناهج الفلسفية والكلامية في الرد على العقيدة النصرانية؟
- ما هي المحاور الكبرى والآليات التي اعتمد عليها الرازي في الرد على العقيدة النصرانية؟
- ما هو موقف الإمام من الكتاب المقدس؟
- هل وفق الرازي في اعتماد هذه الآليات والمناهج في الرد على عقيدة النصارى أم لم يوفق؟

أهمية الموضوع:

تكمن أهميته في:

-أنه يعرفنا بشخصية هامة في التراث الإسلامي، لها باع في علوم كثيرة مما أهلها إلى إضافة ابتكارات هامة ميزت كل مؤلفاته خاصة التفسير الكبير الذي يعد من أكبر تفاسير المكتبة الإسلامية.

- كونه بحث كشفي يبرز الأسس المعرفية والخصائص المنهجية للإمام الرازي في الرد على الديانة النصرانية، وهو تنقيبي عكس الدراسات السابقة المتسمة بعموم الملاحظات والاستنتاجات.

- الحاجة الماسية في الاستفادة من منهج الرازي في مجال المناظرة مع النصارى.

- أنه وسيلة من وسائل البحث في أغوار التراث الإسلامي تكشف عن المناهج المستخدمة التي منها ما يمكن الاستفادة منه للتجديد في علم الملل والنحل، خاصة وأن كتبه الكلامية تحمل محصل ما توصلت إليه عقول الحكماء والمنظرين في مجال المناظرات الدينية والفلسفية.

أسباب اختيار الموضوع:

1. المطلع على الدراسات العقدية يجد أن جل المتكلمين أفردت لهم دراسات علمية جادة تعرف بهم وتبين فضائل مناهجهم، وفي المقابل لا توجد بحوث علمية أكاديمية متخصصة تبين منهج الرازي في الرد على أهل الأديان، خاصة وأن الإمام يعد من أهم المنظرين والمتكلمين في المسائل العقدية في القرن السادس الهجري، وهذا كان سببا قويا لاختيار الموضوع.
2. وبالنسبة للقيمة العلمية والفكرية لمنهج تفسيره فيما يتعلق بالرد على عقيدة وشبهات المخالفين بصفة عامة، وعلى الديانة النصرانية بصفة خاصة فقد اختلف النقاد إلى درجة التناقض بين مضعف لمنهجه مستخف به، وبين مادح مدافع عنه، وكل يعضد رأيه بقرائن يعتقد صحتها، ولمعرفة قيمة منهج الرازي في الرد على العقيدة النصرانية على سبيل الحصر لزمت الدراسة والبحث لترجيح أحد الرأيين على الآخر اعتمادا على أقوى الأدلة.
3. كما أن كتب الجدل المسيحي الحديث تذكر أن الفخر الرازي يرى أن الكتاب المقدس لم يحرف، و للتأكد من صحة أو عدم صحة المقولة لزم هذا البحث.

أهداف البحث:

تم اختيار هذا البحث بغرض تحقيق الأهداف التالية:

1. الكشف عن شخصية الفخر الرازي التي يدور حولها الكثير من الخلاف بالفصل في مذهبه وفق ما وجد من قرائن علمية صرح بها بنفسه أو لمست في منهجه.

2. الكشف عن تفسيره الكبير الذي يشوبه الغموض الناتج عن فعل التأليف من قام به ؟ وبيان قيمته العلمية المتراوحة بين الإقبال والإدبار.

3. تحديد المواضع التي انطلق منها الرازي في فضح العقيدة النصرانية من خلال تفسيره.

4. التوصل إلى معرفة الأسس المعرفية التي استقى منها أفكاره للرد على النصارى.

5. بيان منهجه في نقد أبرز المحاور أو القضايا التي تقوم عليها العقيدة النصرانية في نظره، وهي:(عقيدة التثليث، معاني الأقانيم وعلاقتها بالجوهر، التجسد أو الاتحاد والحلول، الصلب).

6. التوصل إلى استنباط الآليات والطرق المنهجية التي استخدمها في الرد على العقيدة النصرانية.

7. التأكد من صحة المقولة التي تدعي أن الإمام اطلع على كتب اليهود والنصارى ثم أخذ ينقدها ويرد عليها.

8. بيان موقف الإمام من تحريف الكتاب المقدس، وتجلية بعض الشبهات التي وردت في تفسيره الكبير والتي لها علاقة بالعقيدة النصرانية.

المناهج المعتمدة في البحث:

لإجراء أي بحث أو دراسة علمية وجب الاعتماد على مجموعة من المناهج، وتم في هذا البحث الاستعانة بالمناهج التالية:

1. **المنهج الوصفي:** في وصف الحالة المميزة لعصر المتكلم المفسر، وكذا وصف تفسيره.
2. **المنهج الاستقرائي:** وذلك بتتبع الآيات التي تتحدث عن الديانة النصرانية في القرآن الكريم من خلال تفسيره، وجمع أقوال الرازي و آراءه المتعلقة بها.
3. **المنهج التحليلي:** وذلك بتحليل الآراء والأدلة التي اعتمد عليها في الرد على الديانة النصرانية.
4. **المنهج الاستنباطي:** وذلك باستنتاج أهم ما وصل إليه الإمام حول هذه العقيدة.
5. **المنهج المقارن:** وذلك بمقارنة ما وصل إليه الرازي من حقائق بما وصل إليه غيره وخاصة الفكر اللاهوتي المسيحي المعاصر.

الدراسات السابقة:

الأمانة العلمية تستوجب على الباحث ذكر أهم الدراسات التي أنجزت في هذا الموضوع، ومن هنا فأهم الدراسات التي تم الاستفادة منها هي:

1. **في الجانب المنهجي:** دراسات سابقة متعلقة بعلم الأديان أنجزت من طرف طلبة وباحثين أكاديميين.
2. **في الجانب المعرفي:** بعض الدراسات الحديثة التي تناولت بالبحث حياة الفخر الرازي، والتي من أهمها: المنطلقات الفكرية للإمام فخر الدين الرازي للباحث محمد العريبي.

أما غيرها فلم تصل الباحثة إلى أي بحث علمي تناول منهج الرازي في الرد على العقيدة النصرانية. وبذلك يكون هذا أول بحث أكاديمي أنجز حول منهج الرازي في الرد على العقيدة النصرانية من خلال تفسيره الكبير مفاتيح الغيب.

خطة البحث:

جاءت الرسالة في مقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

المقدمة: وتشمل تحديد الموضوع، إشكاليته، أهميته، أسباب اختياره، أهدافه، المناهج المعتمدة فيه، الدراسات السابقة له، وخطة البحث.

الفصل الأول: جاء بعنوان عصر فخر الدين الرازي، تناولت فيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الظروف السياسية الداخلية والخارجية، الذي قسمته، إلى:

أولا: الظروف السياسية الداخلية.

ثانيا: الظروف السياسية الخارجية.

المطلب الثاني: وتتبعت فيه الحياة الاقتصادية والاجتماعية.

أولا: الحياة الاقتصادية.

ثانيا: الحياة الاجتماعية.

المطلب الثالث: الحياة الفكرية. وضمنته العناصر التالية.

أولا: ازدهار الحركة الفكرية في المشرق الإسلامي.

ثانيا: تقسيم مراحل التعليم.

ثالثا: الاهتمام بالعلوم الشرعية.

وبعدها المبحث الثاني: تناولت فيه سيرة فخر الدين الرازي، ومهدت له بـ:

مطلب أول: اكتفيت فيه ببيان نسب فخر الدين الرازي.

أولا: اسمه.

ثانيا: نسبه.

ثالثا: مولده.

ثـم مطلب ثانٍ: قسمت فيه مراحل حياة فخر الدين الرازي العلمية، إلى:

أولا: مرحلة النشأة والتلقي.

ثانيا: مرحلة النضج والترحال والمناظرات الكلامية.

ثالثا: مرحلة الاعتزال والتصوف.

رابعا: وفاة فخر الدين الرازي.

المطلب الثاني: خصصته لدراسة ثقافة فخر الدين الرازي، مؤلفاته.

أولا: ثقافة فخر الدين الرازي.

ثانيا: مؤلفات فخر الدين الرازي.

وأما الفصل الثاني والذي جاء بعنوان: التفسير الكبير وأسسه المنهجية في الرد على النصارى، فقد تعرضت فيه لمبحثين:

المبحث الأول: التفسير الكبير ودوافع تأليفه. ويتكون من مطلبين:

المطلب الأول: ضمنته التعريف بالتفسير الكبير، وتعرضت فيه إلى النقاط التالية.

أولا: تسمية الكتاب.

ثانيا: مدة الاشتغال به، و تواريخ نهايات السور.

ثالثا: هل تصح نسبة التفسير كله للإمام الرازي؟

رابعا: أهم التهم التي وجهت للإمام، والرد عليها.

ثم المطلب الثاني: دوافع تأليف الرازي لمفاتيح الغيب، بينت فيه:

أولا: الدوافع السياسية والاجتماعية.

ثانيا: الدوافع الفكرية.

وأما المبحث الثاني: والذي خصصته لبيان الأسس المنهجية للفخر الرازي في الرد على النصارى، وقد تضمن المطالب التالية:
المطلب الأول: المنطلقات الفكرية، والذي درست فيه:
أولا: الانتماء الفكري للرازي.
ثانيا: علاقة منطلقات الرازي بالتصور الأشعري في أهم الأصول العقدية.
ثالثا: علاقة منطلق اليقين بمؤلفات الرازي وعلى رأسها التفسير الكبير.
رابعا: علاقة منطلق اليقين بنقد الرازي للأديان عامة ولعقيدة النصارى خاصة.
المطلب الثاني: الضوابط النقدية لمنهجية الفخر في نقد العقيدة النصرانية، تناولت فيها:
أولا: سبب مزج الرازي بين المنهجين الكلامي والفلسفي.
ثانيا: المناهج الأخرى التي اعتمد عليها الرازي في دراسة النصرانية.
ثالثا: منهجية الرازي في تقسيم وتبويب مادته العلمية.
وأما المطلب الثالث والذي خصصته لذكر المواضع التي تناول فيها الرازي العقيدة النصرانية، فقد أدرجت فيه:
أولا: مجموع السور التي تعرض فيها الإمام إلى النصارى عموما.
ثانيا: أهم القضايا والمحاور التي رد فيها الرازي على عقيدة النصارى.

وفي الفصل الثالث الذي جاء بعنوان: منهج الرازي في الرد على الإلهيات النصرانية، مهدت له:
بمبحث أول: عرض الرازي للإلهيات النصرانية.
وبعدها المبحث الثاني: نقد الرازي لمعاني الأقانيم.
المطلب الأول: نقد مفهوم الأقانيم عند النصارى.
المطلب الثاني: البديل الكلامي لأقانيم النصارى.
المطلب الثالث: نقد تأويلات النصارى للأقانيم.
ثم المبحث الثالث: بينت فيه نقد الرازي للأدلة النقلية التي يعول عليها النصارى في إثبات الثالوث الأقدس.
المطلب الأول: نقد وثاقة النقل.
المطلب الثاني: موقف الإمام من تحريف الإنجيل.
المطلب الثالث: إقرار الرازي باستمرار التحريف
وفي المبحث الرابع: بينت فيه الكيفية التي نقد بها الرازي أدلة النصارى في القول بألوهية الابن، وتناولت:
المطلب الأول: نقد دلالة المعجزات والعلم بالمغيبات.
المطلب الثاني: نقد الأدلة الكلامية في القول بألوهية المسيح.
المطلب الثالث: نقد دلالة أحوال المسيح على ألوهيته.
وأما الفصل الرابع والأخير، والذي جاء بعنوان: منهج الرازي في الرد على عقيدة المسيحيات النصرانية، فقد ضمنته مبحثين رئيسيين:
المبحث الأول: منهج الرازي في نقد عقيدة التجسد، الذي درست فيها:
المطلب الأول: نقد الرازي لأدلة التجسد النقلية.
المطلب الثاني: نقد الرازي لأدلة التجسد العقلية (دليل الوجود والعدم، دليل التحيز، دليل الحدوث، دليل عدم المشابهة، دليل الوجوب والإمكان).

المبحث الثاني: تناولت فيه بالدراسة منهج الرازي في الرد على عقيدة الصلب، وضمنته مطلبين:
المطلب الأول: عقيدة الصلب وتساؤلات الرازي.
المطلب الثاني: نظرية الاشتباه بين الرازي والجوهري.
وفي الأخير تأتي الخاتمة التي تطرقت فيها إلى النتائج العامة التي توصلت إليها من خلال هذه الدراسة.
ثم تأتي قائمة:
- **المصادر والمراجع.**
- **فهرس الآيات.**
- **فهرس الأحاديث.**
- **فهرس الأعلام.**
- **فهرس الموضوعات.**


الفصل الأول:


فخر الدين الرازي


عصره وسيرته

للعصر العباسي الثاني الذي عاش فيه فخر الدين الرازي أثر فعال في حياته، لذلك كان ينبغي عند التصدي لدراسة هذه الشخصية العلمية التقديم بدراسة هذا العصر. وذلك لما يكشف عن جوانب الحياة العامة للشخصية المدروسة بجميع شروطها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية بما يتم به التعليل عن عوامل النبوغ الفكري، والتفوق العلمي، والتميز المنهجي الذي ميز مؤلفات الإمام، والذي جعله يختلف عن المدارس الفكرية الأخرى خاصة في الرد على النصارى.

المبحث الأول:

عصر فخر الدين الرازي

جرت عادة المؤرخين في تقسيم العصر العباسي إلى: أول يمتد من سنة 132هـ إلى 334هـ، وثان: يمتد من سنة 334هـ إلى 656هـ [1]. والعصر العباسي الثاني عصر يخالف العصور قبله وحتى العصور بعده مخالفة تجعله حلقة قائمة بذاتها، لذلك كان من الأحسن إعطاء وصف لأهم جوانب الحياة العامة في تلك الفترة.

فقد تجزأت الدولة العباسية في عصرها الثاني إلى دويلات إسلامية مستقلة، حيث كانت الخلافة أموية في الأندلس، وفاطمية في الشمال الأفريقي تعاني الضعف والانهيار ليحل محلها ملوك الطوائف. أما المشرق الإسلامي فقد آل هو الآخر إلى دور الانهيار، وكانت أهم الدول التي تمثله: تقوم في الشام والجزيرة ومصر، وكانت جميعها تحت الحكم الأيوبي بعد صراعه مع الدولة الفاطمية التي آل نجمها في هذا العصر. أما العراق وإيران فقد بقيتا تحت الحكم العباسي الواهن. والحديث عن الجانب السياسي في إيران يعني الحديث أولا عن:

المطلب الأول: الظروف السياسية الداخلية والخارجية

أولا: الظروف السياسية الداخلية

يقول أحمد شلبي أن تاريخ إيران السياسي في هذا العصر -من خلال الدول الإسلامية المستقلة التي قامت به- تاريخ معقد، فقد تقوم بها دولة في جزء من أجزائها ولا تمتد إلى الأجزاء الأخرى، وأحيانا تقوم دولة بإيران ويمتد نفوذها إلى أكثر إيران ثم تتجه للخارج دون أن تستكمل باقي إيران لتسيطر دولة أو دويلات أخرى على الأجزاء المتبقية[2]. وبذلك شهدت إيران في هذه الفترة عدة حكومات مستقلة

1- حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ط13، بيروت: دار الجيل، 1991، ج3 ، ص8، وج4، ص7.

2 - أحمد شلبي، **موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية للدول غير العربية بآسيا**، ط8، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية،1990،ج8،ص 56.

تعاقبت على الحكم في آن واحد. وأهم الدول التي هيمنت على هذه المنطقة، أو سعت لإثبات نفسها في حقل المنافسة، أو حاولت على الأقل الحفاظ على وجودها في ظل الصراع المشتد هي:

1. **الدولة الغزنوية** (349- 579هـ)**:** والغزنيون منحدرون من أصول تركية، عاصمتهم هي غزنة، توسع ملكهم وشمل: باكستان، وأكثر إيران، وبعض الهند. من أبرز قادتها في نهاية القرن السادس بهرامشاه الذي دبر مؤامرة لقتل صهره قطب الدين محمد الغوري ففعل؛ لكن انتُقِم منه، وآذن بذلك نجم البيت الغزنوي بالأفول على أيدي ملوك الغور ذاتهم[1].
2. **الدولة السلجوقية(432-583):** والسلاجقة من الأتراك، حلوا محل الكثير من بلاد: السامانيين والغزنويين والغوريين والبويهيين والروم. وكانت عاصمتهم هي نيسابور، ثم الري بعد ذلك، اتسع ملكها حتى جاور بغداد ثم دخلها، ليتوجه السلاجقة لمحاربة البيزنطيين سنة455هـ، ولما استولى رومانوس على العرش سنة460 استعاد بعض البلاد الأرمينية التي فتحها المسلمون؛ لكن السلاجقة عاودوا الزحف على القوات البيزنطية وانتصروا عليها في معركة ملاذكرد. إلا أن هذه الدولة لم تسلم من الفتن و الحروب، التي أدت إلى انهيارها على يد الخوارزميين[2].
3. **الدولة الغورية(543-612هـ):** من أمراء غور الأفغان، أسسها علاء الدين حسين الغوري، بعد حدوث انقلاب من أحد القرى الغزنوية على الحاكم بهرامشاه الذي قتل أحد أكابرها وهو محمد الغوري -كما ذكرت سابقا- وبعد مقتله على يد بهرامشاه ثأر له أخواه سيف الدين وعلاء الدين، وتعد سنة 543 هـ سنة ابتداء الدولة الغورية، حيث قوة الغور. وفي هذا العهد نشط دعاة الإسماعيلية[3]، فعمل السلطان غياث وأخوه شهاب على محاربتهم، وكانا رغم ميلهما إلى المذهب الشافعي إلا أنهما لا يؤثرا أهل مذهب على مذهب آخر، وأُثِر عن الأول أنه كان يقول: التعصب في المذاهب من الملك قبيح[4]. استولى الغور على: غزنة الواقعة بلاهور وبعض بلاد خراسان، مرو، سرخس، وطوس، وهراة، يسابور، هندستان. وبعد الضعف الذي نالها شهدت نهايتها على يد السلاجقة والخوارزميين[5].

---

1 - إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، ج3، ص107 وما بعدها.

2 - المصدر السابق، ج4، ص7 وما بعدها.

3 - الحشاشين: assassinas تعني الفتكة والسفاكين، ويسمى هؤلاء بالباطنية والألموتية، ويصفهم البعض بأنهم تجمعات لعناصر آرية مغلوبة تستهدف الكيد للإسلام حتى تحقق مآربها. وزعيمهم هو الحسن بن الصباح وهو في الراجح فارسي، درس في صغره الباطنية واعتنقه، شكل قوة استطاع من خلالها السيطرة على أهم القلاع في فارس ويذكر أنهم أبلوا بلاء حسنا في الحروب الصليبية إلا أنهم حاولوا اغتيال صلاح الدين). شلبي، **موسوعة التاريخ الإسلامي**، ج8، ص من 118 إلى122.

4 - ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت: دار صادر، 1982 ، ج12، ص 75.

5 - إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، ج 4، ص 55.

4-**الدولة الخوارزمية(583-628هـ):**استولى الخوارزميون على أراضي الدولة السلجوقية، وبسط ملوكه: نوشتاكين، أتسز، تكش، علاد الدين بن تكش، نفوذهم على جل إيران[1] ؛ إلا أن هذه الدولة لم تسلم من منافسة الغوريين ودولتهم التى أغلبت آل سلجوق سابقا، فكانت تنتصر تارة وتخيب أخرى. ذكر ابن الأثير أن في حوادث سنة 600 هـ أن محمد بن تكش استرد هراة بعد أن كانت في يد الغوريين[2].

وفي نار هذه الحروب المريعة بين هذه الدويلات المستقلة برز الصراع المذهبي على أشده في أكثر أقاليم إيران، فنشبت بسببه فتن داخلية كثيرة، كما كان لقوة الشيعة الإسماعيلية (فرقة الحشاشين) تأثير كبير في توجيه الكثير من الأحداث، التي نشرت الذعر والخراب في المجتمع الإسلامي آنذاك، وامتدت إلى اغتيال الأمراء والملوك.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الفرقة الاعتزالية قد استعادت سطوتها في ظل الدولة الخوارزمية ولم يكن الكرامية والحنابلة بمنأى عن حلبة هذا الصراع العقدي[3].

وانساقت إيران تدريجيا في فتن متواصلة، وانتشرت العصبية بين الفرق الإسلامية وقويت شوكة الفرق الضالة تحت هشاشة السلطة، ولا هدف مشترك إلا الاستحواذ، بعضها على أقاليم بعض.

ثانيا: الظروف السياسية الخارجية

تتمثل في العلاقة السياسية بين المشرق الإسلامي والغرب المسيحي، والتي تدخل في إطار الحروب الصليبية التي امتدت من 462هـ إلى662هـ، حيث يذكر المؤرخون أنه في بدايات العصر العباسي الثاني كان للدولة السلجوقية في وقت كانت الري هي عاصمة دولتهم دور هام في فتح أبواب الحروب مع العالم الأوربي المسيحي. واشتهرت من بين ميادين هذه الحروب المناطق التالية: آسيا الصغرى، إسبانيا، شمال إفريقيا وصقلية. على أنه بحلول القرن الحادي عشر تجه الغرب الأوربي نحو إرسال حملات كبرى لاسترداد بيت المقدس من المسلمين[4]. وبالحديث عن آسيا الصغرى فقد مثلت منطقة أرمينا التي فتحها إبراهيم السلجوقي نقطة تماس بالعالم الغربي، وتصادم من جهة الدولة البيزنطية، كما أنها تعتبر أول بدايات الأطماع السلجوقية للتوسع في آسيا الصغرى. يروي ابن الأثير في حوادث 463هـ أن ألب أرسلان السلجوقي رأى أنه يبدأ بمحاربة الفاطميين الشيعة ليحمي ظهره من الخلف عند التوجه إلى بعض بلاد الروم[5]،

---

1 - ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مراجعة وتحقيق: محمد يوسف الدقاق، ط2، لبنان: دار الكتب العلمية، 1995، ج 12، ص 152.

2- المصدر السابق، ج10، ص285.

3 - محمد عربي بوعزيزي، **نظرية المعرفة عند الرازي من خلال تفسيره**، ط1، لبنان: دار الفكر العربي، 1999، ص20.

4- سعيد عبد الفتاح عاشور، **تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى**، بيروت: دار النهضة العربية، 1991، ص82.

5 - ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 10، ص65.

وكانت من أهم المعارك التي خاضها مع البيزنطيين معركة: ملاذكرد(463هـ الموافق لـ1071م)[1] التي انتهت بانتصار المسلمين، وحصولهم على هدنة هامة مهدت أمام جيوشهم التوغل في بلاد آسيا الصغرى[2]، وإقلاع أهم الأقاليم الآسيوية من ممتلكات الدولة البيزنطية لأول مرة بعد أرمينية، وقامت هناك دولة سلاجقة الروم [3]، وكانت هذه الوقعة من أهم الأسباب التي أدت إلى قيام الحروب الصليبية، التي امتدت قرنين من الزمن، ذلك أن أخبار هزيمة الروم وعدم تمكنهم من حشدِ جيشٍ آخر لطرد الخطر الإسلامي أثار مخاوف الدول الأوربية التي تعتبر أن الدولة البيزنطية تمثل الحصن الحصين الأمامي الذي يحمي المسيحية من الإسلام في الشرق ، ومن ثم يجب على الغرب المسيحي أن يمد لها يد العون. فاهتم البابوات في روما بأمر هذه المساعدة، أهمهم البابا جريجوري السابع، والبابا أوربان الثاني، فأخذوا يحردون ملوك أوربا على مساعدة بيزنطة واتخذوا من هذه المسألة عاملا مهما لتحقيق أهدافهم الصليبية في المشرق الإسلامي[4]. وبدخول القرن الحادي عشر ميلادي شهدت الكنيسة كغيرها من المراكز النشطة إصلاحات واسعة، خاصة بعد ظهور حركة الإصلاح الكلونية التي عملت على إصلاح الحياة الديرية منذ القرن 10م[5]. فعملية الإحياء الديني والسياسي أمدت الغربيين بقوة جبارة ترتب عليها:

1. وصول البابا إلى مكانة خطيرة، فهو الخليفة عن المسيحυ والقديس بولس، فأصبح بذلك الزعيم الروحي لجميع المسيحيين في الشرق والغرب[6].
2. عودة البابوية إلى سيطرتها القديمة، وتحقيق نوع من الإشراف المركزي على كافة الكنائس الغريبة بتقوية الجهاز الكنسي، وربط أطرافه بالمركز في روما.
3. عودة النشاط التمسيحي التبشيري في العالم الإسلامي بصفة خاصة ولا أدل على ذلك محاولتهم نشر الزندقة بين صفوف المسلمين لمحاولة إخراجهم من الدين وزلزلة عقائدهم وإيمانهم[7].
4. محاولات كبرى لغزو العالم العربي والإسلامي، وبخاصة في الشرق الأدنى بقصد امتلاكها.

ويضيف المؤرخون أسباب أخرى أدت إلى ظهور الحروب الصليبية- بجانب العوامل الدينية- إذ يقول محمود السيد: (كانت الدوافع لهذه الحروب اقتصادية وسياسية في أوربا، حيث يعيش الناس في عوز

---

1 - حيث هاجم الأمبراطور رومانوس المسلمين في جيش قوامه ألفي مقاتل، يتكون من العناصر التالية: الرومية، الروسية، الفرنجية، الأرمنية، وغيرهم. مختار أحمد العبادي، **في التاريخ العباسي والأندلسي**، بيروت: دار النهضة، د.ت، ص186.

2 - العبادي، **في التاريخ العباسي والأندلسي**، ص186.

3 - هذه الدولة التي أصبحت أطول دول آل سلجوق عمرا، حيث ظلت قائمة إلى أن قضى عليها الأتراك العثمانيون في القرن 14م. المصدر السابق، ص187.

4- المصدر السابق، ص188.

5- عاشور، **تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب**، ص12.

6 - المصدر السابق، ص 22.

7 - عاشور، **تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب**، ص 13.

وفقر، فتم تشجيع الأمراء على توسيع ملكهم في الشرق الغني بدلا من القتال داخل أوربا)[1]؛ ولكن البابا انتهز فرصة طرق الحديد وهو محمي وخطب خطبته الشهيرة بفرنسا [2] لاسترجاع أراضي الإمبراطورية البيزنطية التي استولى عليها الترك، ولتحقيق أطماع أخرى[3].

وبالرغم من تضافر كل تلك الأسباب لظهور هذه الحروب إلا أن الكنيسة اتخذت من استغاثة المسيحيين البيزنطيين ضد المسلمين ستارا دينيا للتعبير عن نفسها تعبيرا عمليا واسع النطاق[4]. وهذا التعبير العملي تمثل في هجومات عسكرية وتبشيرية واسعة، تصدى لها بالدرجة الأولى العلماء من الجانب التوعوي التنظيري. والأتابكة والأيوبيين في بلاد الشام من الجانب العسكري الميداني، فكان لهما دور كبير في تجميع كلمة المسلمين أمام الزحف الصليبي. وخلقت هذه الحروب لدى المسلمين تحمسا دينيا نتيجة لتحمس المسيحيين من فرنجة وبيزنطيين لدينهم، وتعصبهم ضد المسلمين باسم الصليبية، وهذا التعصب الديني من الفريقين ظاهر لأن الحرب سربلت بالطابع الديني.

فجاء صلاح الدين الأيوبي الذي ملك مملكة نور الدين و حل محله في مقاومة الصليبيين، وحرر بيت المقدس سنة 583هـ[5].



خريطة تمثل المشرق الإسلامي والحدود السياسية للدولة السلجوقية في نهاية القرن الخامس.

وفي هذه الفترة شهد الجهاد الإسلامي مرحلة من أثرى مراحل تاريخه[6]، ويرجع الفضل في ذلك إلى تضافر الجهود، أهمها: ما قام به مفكروا الأمة، سواء على المستوى التطبيقي وذلك بالحظ على الجهاد وردع المسيحيين الغزاة من على المنابر أو على المستوى التنظيري الفكري حيث الكتابة والتأليف للرد عن

---

1 - محمود السيد، **تاريخ الحروب الصليبية**، مؤسسة شباب الجامعة، 2002، ص14.

2 - عاشور، **العلاقات بين الشرق والغرب**، ص15.

3 - شلبي، **موسوعة التاريخ الإسلامي**، ج5، ص725.

4- عاشور، **العلاقات بين الشرق والغرب**، ص15.

5 - ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج11، ص546.

6 - محمد مؤنس، **الحروب الصليبية دراسات تاريخية ونقدية**، تقديم: سعيد عبد الله البيشاوي،ط1، عمان: دار الشروق،1999،ص 157

شبهات أثارها المسيحيون حول العقيدة الإسلامية أو الرد على عقيدة المخالفين وعلى رأسهم النصارى، والتي منها ما سجله التاريخ من ردود مثل ردود فخر الدين الرازي على النصارى وذلك في سياق تفسيره للقرآن الكريم. يقول محمد مؤنس عوض معلقا عما كان يحدث في فترة الحروب الصليبية: (فلا غرو أن نؤكد أن نشاطا دينيا اتضح في تاريخ المسيحية، كان يرمي إلى القضاء على الإسلام)[1].

المطلب الثاني: الحياة الاقتصادية والاجتماعية

أولا: الحياة الاقتصادية

يتوفر المشرق الإسلامي على إمكانيات مختلفة، ويرجع الفضل في ذلك إلى كبر مساحتها، إذ الإقليم الواحد بحجم دولة في وقتنا الحاضر، فمساحة خراسان على سبيل المثال، واسعة جدا، تشمل الكثير من بلاد فارس وأفغانستان والتركستان[2]. وكبر المساحة يعني وجود تنوع في المناخ الذي يسمح بتنوع الغطاء النباتي، ووجود ثروة حيوانية ومعدنية مختلفة، كما توفرت على طرق تجارية هامة، والفضل في ذلك يرجع لموقعها الاستراتيجي، وهذه كلها إمكانيات تؤهلها لتحقيق حاجيات الشعب، وبالتالي تحقيق الازدهار؛ إلا أن هذا الازدهار مرهون بكيفية الإدارة وقوة الإرادة وحسن التسيير والتوزيع، ومن المؤكد أن الحكومات التي تمتعت بهذه الشروط استطاعت أن تحقق أحسن مستوى معيشي لها ولشعوبها. فتجد على سبيل المثال في كتب التاريخ إشارات كثيرة تبين مدى اهتمام السلاجقة بالقطاع الاقتصادي سيما في مدينة الري - حاضرة دولتهم الكبيرة- حيث كان للمدينة أربعة أبواب، عند كل واحد منها أسواق كبيرة تمتد حتى إلى الخارج. واقتصاديات المشرق الإسلامي في هذا العصر قامت على:

1- الزراعة: ازدهرت الزراعة لأن المشرق يضم أراضي واسعة، ويتوفر لأراضيها الماء اللازم، ففي بلاد ما وراء النهر يوجد نهرا سيحون وجيحون وفروعهما في إقليم مرو، وللإقليم ديوان لتنظيم ماء الري، يسمى ديوان الماء، و به سجلات عن ري الأراضي الزراعية، يحدد الخراج على الأرض طبقا لوصول الماء إلى الأرض، وأقام الإيرانيون جداول تحت الأرض عليها قناطر للاستفادة من المياه الجوفية.

فتنوعت المحاصيل وراج الإنتاج الزراعي، وأنتجت الحبوب؛ بل وتم تحقيق الفائض[3].

وقد شاع نظام الإقطاع في المشرق الإسلامي: أي أن صاحب الأرض المقطعة يلزم بتقديم الخراج عنها، وإذا أهملها تنزعها الدولة منه، وتمنحها لغيره. وأسوء أنواع الإقطاع إقطاع العسكريين وقد ظهر هذا النظام مع ازدياد نفوذ الترك، وبذلك سار هذا النظام إلى تدهور الزراعة وخراب الأرض.

---

1 - محمد مؤنس، **الحروب الصليبية دراسات تاريخية ونقدية**، ص 161.

2- شلبي، **موسوعة التاريخ الإسلامي**، ج8، ص30.

3 - راجع بخصوص الوضع الاقتصادي، عصام الدين عبد الرؤوف الفقي، **الدول المستقلة في المشرق الإسلامي منذ مستهل العصر العباسي حتى الغزو المغولي**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1999، ص263.

ظل المشرق الإسلامي يوفر ما يحتاجه من المحاصيل الزراعية ، ويواجه بعض الكوارث، ويتخطى الأزمات الاقتصادية الناتجة عن الجفاف والزلازل كما حدث في نيسابور[1]. وكذا الأزمات الناتجة عن الحروب والفتن.

2- الصناعة: قال عصام الدين عبد الرؤوف: (تقدمت الصناعة في المشرق الإسلامي بفضل وفرة المواد الخام اللازمة لمختلف الصناعات، ووفرة الأيدي الماهرة، والخبرة التي اكتسبها العمال الصناعيون من الأجيال السابقة، واتصال المشرق الإسلامي ببلدان لها خبرة صناعية كبيرة مثل: الهند والصين، خاصة لما كثرت فيها أشجار الكـاغط) [2]. كما كان المشرق مصدرا هاما للمعادن، فكانت فارس تنتج الحديد بكثرة خاصة في كابل، و مناجم النحاس في بخارى.

3-التجارة: ازدهرت بفضل زيادة وتنوع الإنتاج الزراعي والصناعي، ولتوسط فارس بين عالمين كبيرين هما الهند والصين شرقا، والغرب الأوربي وباقي الدولة الإسلامية، وتمر بالمشرق طرق التجارة العالمية.

4- الإدارة: كانت الدول الإسلامية في بلاد فارس لها إدارتها وميزانيتها وجيوشها وأجهزتها المستقلة من الناحية العملية، وتنقسم الدولة في المشرق إلى ولايات يحكم كل ولاية وال مسؤول عن شؤونها الإدارية والأمنية والدفاعية وميزانيتها[3]. وبلغ من أهمية منصب القضاء أن الخطباء والوعاظ يعينهم الخليفة[4].

5- الدواوين: شكلت الدواوين تنظيمات دول المشرق الإسلامي الإدارية والمالية، ومن أهم الدواوين ديوان العارض، ويختص بشؤون الجيش من تغطية نفقاته العسكرية.

ثانيا: الحياة الاجتماعية

انقسم المجتمع الإيراني حسب الدين والمذهب والفرقة واللغة إلى أقسام ولم لا إلى محلات، فالمسلمون سنة وشيعة، والشيعة فرق: الإسماعيلية والإثني عشرية والزيدية والنزارية ، والسنة مذاهب: الحنفية والشافعية والحنبلية والمالكية، وكل هذه المذاهب الشيعية والسنية في مجادلات وانقسامات كثيرة، وصل الخلاف بينهم في الكثير من الأحيان إلى تكفير كل طائفة الطائفة الأخرى. فأدى الفساد السياسي إلى الاضطراب، وعجت البلاد بالقلاقل والدسائس و فشى الذعر بين الناس، فاندلعت الثورات والفتن وكثر الثائرون من العلويين، وعاث القرامطة في الأرض فسادا [5].

1- الفقي، **الدول المستقلة في المشرق الإسلامي منذ مستهل العصر العباسي حتى الغزو المغولي**، ص264.
2- المصدر السابق، ص 266.
3 - المصدر السابق، ص235.
4- المصدر السابق، ص244.
5- حنا الفاخوري، **تاريخ الأدب العربي**، ط6، لبنان: المكتبة البوبهية، ص589.

وحدث- في بعض الأزمنة- أن المدينة تضم العديد من المحلات، على أن المحلة كانت تشكل وحدة مستقلة بها مسجد وقلعة ومدرسة، وللسوار أبوب تغلق ليلا وعند الأزمات [1]. ذكر ياقوت الحموي أنه (أتى الري زمنٌ انقسمت إلى أحياء، أبرزها محلة الشيعة ومحلة الحنفية ومحلة الشافعية، والشافعية أقل والحنفية أكثر والشيعة السواد الأعظم، ووقعت العصبية بين السنة والشيعة، وبين الحنفية والشافعية، وكان أهل الحنفية لا يدخلون المدينة إلا بالسلاح، وأفنت الحروب الشيعة والحنفية، ولم يبق إلا الشافعية، ومن تبقى من الشيعة و الحنفية يخفي مذهبه، وخربت محلتا الشيعة والحنفية، وكانت دورهم تحت الأرض حتى يأمنوا على أنفسهم إذ فعلوا ذلك لكثرة الغارات ضدهم)[2]. وأصدق رواية تؤكد استمرار هذه النزاعات المذهبية ما حكاه ابن الأثير كذلك حول حــوادث عام 582هـ، التي أدت إلى خراب المدينة، حيث قال: (وكان بمدينة الري فتنة عظيمة بين السنة والشيعة وتفرق أهلها وقتل منهم وخربت المدينة وهام الناس على وجوههم وتركت المدينة أطلالا) [3]. ونتيجة ذلك اضطربت الحياة الاجتماعية وساءت أحوال الناس، وعم الهرج والمرج وافتقد الأمن والاطمئنان، مما أطمع فيها الصليبيين في الغرب [4].

ولا شك أن هذه الأحداث المؤلمة التي صادفت زمان ومكان نشأة الرازي، حيث زامنت مرحلتي طفولته وشبابه كان لها أثر كبير في توجيه فكره واهتماماته، وتسخير قدراته لما يتلاءم معها.

وفيما يتعلق بالمجتمع المشرقي فقد انقسم حسب الدين إلى: مسلمين وغير مسلمين، والمسلمون هم السواد الأعظم ، ثم يليهم المسيحيون واليهود والمجوس.

ونصارى العالم الإسلامي في هذا العصر منهم اليعاقبة والنساطرة والملكية، أما المسيحيون في خراسان فقد كانوا من الأرمن [5]. تذكر كتب التاريخ اعتلاء الكثير من أهل الأديان خاصة النصارى مناصب هامة في الدولة فكان منهم الأطباء والمهندسون والفلكيون والتجار والصيارفة والصيادلة، تدرجوا في الوظائف حتى وصل بعضهم إلى أعلى المناصب.

وأما الجو العام لعلاقة المسلمين بأهل الديانات الأخرى فتتسم بالحرية في ممارسة الحقوق، بشرط أداء الجزية، ولقد كان لهم نشاط جدلي تجاه المسلمين إذ يثبت التاريخ أن المسيحيين بوجه عام تمتعوا بقسط وافر من الحرية الدينية في ظل الحكم الإسلامي، كما سجل المؤرخون في متون هذه الحرية مناظرات بين المتجادلين لا تكاد تخلوا من الاستهزاء والضغينة المتبادلة بين الطرفين، وأسبابها عداء سياسي يرجع لخلفيات تلك الحروب الدينية.

1- حنا الفاخوري، **تاريخ الأدب العربي**، ص258.

2 - ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، تحقيق: فريد عبد العزيز، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية، 1991، ج3، ص123.

3- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج11 ، ص525.

4- عبد الرحمان حبنكة الميداني، **أسس الحضارة الإسلامية**، ط1، دمشق: دار القلم، 1998، ص245.

5- شلبي، **موسوعة التاريخ الإسلامي**، ج8، ص 32.

كما كان يقيم في المشرق أعداد من المجوس كالصائبة وزرادشتيين ومانويين المتباينين، وعوملوا كأهل الذمة ، يؤدون الجزية في مقابل التمتع بحقوق المواطنة.كما كان المجتمع الإيراني يتكون من عناصر بشرية مختلفة منهم العرب الذين تحملوا مشاق الفتح، وبقيت هذه الفئة في المشرق الإسلامي حتى غدت عنصرا مهما في المجتمع الفارسي، أولا الفرس: وهم الشعب الرئيسي في هذه البلاد، عبروا عن ذلك بإعادة إحياء لغتهم، ونحلهم القديمة. ثانيا الترك: الذين قدموا من شرق آسيا السلاجقة، الغزنـويين، الخوارزميين الذين أدوا دورا كبيرا في نشر الإسلام، وفي تحرير البلاد غير الإسلامية من الكفر.

وتكلم أهل المشرق بلغات متعددة: اللغة العربية والفارسية والتركية ، وأهل الثقافة الرفيعة يعرفون جيدا اللغتين العربية والفارسية[1].

وأهل إيران يختلفون فيما بينهم من الناحية الطبقية فهناك:

- طبقة أرستقراطية واسعة الثراء، وتتمثل في الجهاز الحاكم والجهاز السياسي.
- الطبقة الوسطى الجليلة القدر في المجتمع وهم المثقفون من الأطباء والفقهاء والشعراء والوعاظ، وهؤلاء لا يجدون المال إلا في ظل الطبقة العليا.
- الطبقة العوام: وهم السواد الأعظم من الفلاحين وكتاب الدواوين والعمال والجند والشرطة وصغار التجار.
- الطبقة الدنيا المثقلة بالمشاكل وهم الذين يقومون بالأعمال الشاقة، إذ تحصل على العيش بصعوبة، ومنهم اللصوص وقطاع الطرق[2].
- وهناك طبقة بائسة ناقمة على سلبها لوضعها الآدمي وهم الرقيق.

هذا فيما يخص طبقات المجتمع أما المجالس الاجتماعية في مدن المشرق فقد كان أهمها مجالس الوعظ والقصص، وتجلت في هذه المجالس القصص المؤثرة في نفوس الرجال والنساء- رواد هذه المجالس- كما كان بعض الوعاظ والقصاص يبكون لهول ما يُسمِعون، وبعض النساء تصرخ و الرجال ينتابهم الإغماء والتشنج. لذلك يمكن القول إن هذه المجالس قد وجدت رواجا كبيرا وإقبالا شديدا من الخواص والعوام[3].

المطلب الثالث: الحياة الفكرية

على الرغم من المآسي التي حلت بإيران بسبب التناحر الذي أصاب الحياة السياسية والاجتماعية التي لا تكاد تعرف الهدوء والاطمئنان بسبب الحروب والفتن المستمرة؛ إلا أن الحياة العلمية لم تصب بسوء

1- الفقي، **الدول المستقلة في المشرق الإسلامي**، ص289.
2- المصدر السابق، ص275.
3- المصدر السابق.

بل على العكس من ذلك. فقد كان السلطان إلى جانب شهرته العظيمة ذا شهرة أيضا برعاية العلوم والآداب وبذله العظيم لأربابها والمشتغلين بها، حتى يصير بلاطه مقصودا من مختلف الأقاليم الإسلامية [1].

وقد شهد القرنين الخامس والسادس اهتمام السلاطين والملوك والأمراء بالناحية العلمية رغم الحروب والمؤامرات، لأنها عنوان جاههم وسلطانهم ومصدر تنافسهم، فهم يتنافسون في جلب الأدباء والشعراء والعلماء إلى قصورهم وبلاطاتهم، ويعملون على النهوض بالتعليم والتشجيع عليه [2]. قال حنا الفاخوري عنه: (هو عهد العلم والدراسات العلمية، والمناظرات الفلسفية والدينية، والمناقشات والمنازعات بين أرباب القديم والحديث)[3].

فكان بذلك العلماء محل تقدير السلاطين والحكام الذين بالغوا في إكرامهم، وجالسوهم، وولوهم أحيانا كثيرة المراكز العالية[4]، وكان السلطان يدير الدولة باستشارة أهل الخبرة بالحكم والشيوخ، وعليه أن يعقد مناظرات بين العلماء، والاجتماع يكون مرة أو أكثر كل أسبوع ليتعرف على أهم آرائهم، وأحكام الشريعة وتفسير القرآن، كما يتعرف على أقوال المنشقين عن الدين حتى يصلح أحوال الناس وينكل بالمفسدين؛ وفي ذلك يقول نظام الملك في كتابه سياسة نامه: (يجب على من يتولى منصب الوزارة أن يتخلق بالأخلاق الحميدة، و يتجنب السيئات، وعليه بالقناعة والنزاهة والأمانة، والتمسك بالدين، والعدل بين الناس والإحسان إليهم)[5].

وهذا النشاط الفكري المنشود ساعدت على ظهوره عدة عوامل، هي:

أولا: ازدهار الحركة الفكرية في المشرق الإسلامي، وذلك لعدة أسباب:

1- أن الفرس أصحاب حضارة عريقة ولهم تراث فكري كبير، وقد أمدهم الإسلام بما يتضمنه القرآن الكريم والحديث النبوي من مادة علمية غزيرة فَجَرَت طاقاتهم العلمية الرائعة، وعبروا عنها بما ساهموا به في كل مجالات العلم والفكر، فساهمت مساهمة رئيسية في تقدم الفكر الإسلامي و علوم الإسلام.

2- كما أن العقل الفارسي هو الوعاء الذي حوا العلم القديم تقريبا؛ لأنه كان مؤلفا من العنصر الفارسي والعنصر اليوناني والعنصر الهندي، وكانت هذه الثقافات المختلفة تؤلف التراث العلمي في ذلك العصر التي استخلصت زبدة علوم الأشوريين والبابليين والفينيقيين والمصريين والهنود والفرس واليونان والرومان[6].

---

1 - عبد المجيد أبو الفتوح بدوي، **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي**، من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد، ط1، جدة: عالم المعرفة، 1983، ص19.

2 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة عند الرازي**، ص21.

3 - الفاخوري: **تاريخ الأدب العربي**، ص750.

4 - المصدر السابق، ص354.

5- الفقي، **الدول المستقلة في المشرق الإسلامي**، ص222-229.

6 - الفاخوري، **تاريخ الأدب العربي**، ص 356.

3- امتزاج الثقافة العربية بالثقافات الأجنبية، الهندية، الفارسية وخاصة اليونانية التي يرجع سبب انتشارها في المشرق الإسلامي إلى المدراس والترجمات وتشجيع الخلفاء ونشرهم لها. فمدرسة جنديسابور والرها ونصيبين وحران كانت تنشر الثقافات اليونانية، كما كانت تزخر بالتعاليم المسيحية[1]. وقد انتقلت الثقافة اليونانية إلى المشرق عن طريق الكنائس المسيحية.

وكان معظم أساتذة الطب في مدرسة نيسابور من المسيحيين النسطوريين، وكان لشغف مؤسسيها بالثقافة العقلية أثر كبير في جذب العلماء لا من النسطوريين وحدهم؛ بل من اليعقوبين والسريانيين، الذين ذاعت شهرتهم في الطب، ويدل على هذا التسامح ما لقيه الفلاسفة الوثنيون من أنصار المذهب الأفلاطوني الحديث من وسائل التشجيع والتعضيد. وممن تأثر بالآراء الفلسفية اليونانية الكندي ومن هؤلاء الفرابي وابن سينا والغزالي، والرازي[2].

4- قيام الدول الإسلامية المستقلة في المشرق أدى إلى تنافس أمرائها وسلاطينها على تزيين حواضر دولهم بالعلماء ورجال الفكر؛ وأصبحت بها حواضر تمثل مراكز فكرية هامة، مثل: الري، غزنة، نيسابور، بلخ، أصبهان، مرو، خوارزم، بخارى، سمرقند وهراة[3]، وصاحب هذا التنافس السياسي تنافسا علميا، فالحكام يعتبرون العلماء تاج حكوماتهم، وكان من كثرة الدول وتنافسهم في المجد العلمي أن حرص كل أمير على استمالة العلماء والأدباء والشعراء، وأجزل لهم الهبات، علـى أن يتغنوا بمناقبه، ويدونوا أخباره، ويعيشوا تحت ظله[4].

5- وساعد اتصال العلماء المسلمين بعضهم ببعض عن طريق الرحلة أو مجالس المناظرة إلى تبادل المعرفة بينهم، والنهوض بالحركة الفكرية وفيه ظهرت حركة علمية عن طريق المراسلات بين العلماء (أسئلة وأجوبة)، فإذا اشتهر عالم بعلم ما أو بعدة علوم، في بلد من بلدان المسلمين، أخذت تتوافد عليه الرسائل التي يسأله أصحابها فيها مسائل ليجيبهم عليها[5].

6- رحلة الطلاب بين المدن الإسلامية لطلب العلم أتاح لهم الاستفادة من العلماء ومجالس المناظرة التي عقدها أمراء وسلاطين المشرق في قصورهم أو ما عقد من مجالس المناظرة في المساجد ودكاكين الوراقين.

7- ويرتبط ازدهار الفكر الإسلامي في المشرق العربي كذلك بحرص القراء على اقتناء الكتب، وتكوين المكتبات الخاصة في البيوت، والتي تضم مئات بل آلاف المجلدات وجدير بالذكر أن محمد بن

---

1 - الفاخوري، **تاريخ الأدب العربي**، ص757.
2 - إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، ج3، ص380.
3 - بدوي، **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني**، ص217.
4- الفاخوري، **تاريخ الأدب العربي**، ص591-592.
5- الميداني، **أسس الحضارة الإسلامية**، ص589.

عمرو الواقدي خلف بعد وفاته ستمائة قمطر به حمل جملين من الكتب، وكان له غلامان يكتبان واحد بالليل وآخر بالنهار، ومنهم من وجد عنده مكتبة تضم كتبا بلغات متعددة، وتشمل المكتبة عدة حجرات مليئة بصناديق الكتب[1].

8-كما ساعد توفر شجر الكاغد، وانتشار المصانع إلى توافر الورق، ومكن المؤلفين من التأليف، كذلك انتشار دكاكين الوراق في مدن المشرق الإسلامي. والوراق يقوم بنسخ وتجليد الكتب وعرضها للبيع والوراقون من رجال الفكر بعضهم شعراء وأدباء، ولكل مؤلف وراق ينسخ له وينشر كتبه. وبعض الكتاب عرف عنه التزوير، فكان ينسب الكتاب لغير صاحبه أو لمؤلف مشهور، ليضمن رواج الكتاب.

9- ولا يمكن إهمال دور المناظرات والمجادلات، وذلك لقوة الدواعي إليها، ولقوة القدرة عليها، ومن أكبر دواعي الخطابة روح التصادم بين الحضارات، ولما جرى من انقلابات خطيرة، حيث ظهرت دعوات مذهبية حادة، فظلت المناظرات قوية للدفاع عن العقائد، ورد الشبهات، قال أحمد شلبي: (أنه وجد تفاعل حضاري نتيجة تفاعل بين المسلمين والمسيحيين)[2].

ولقد كان لأهل المشرق خطة جيدة في نشر التعليم، وإنجاحه:

ثانيا: تقسيم مراحل التعليم

انقسم التعليم في المشرق الإسلامي إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: وهي أشبه بالتعليم الابتدائي، ومقرها الكتاب، يتعلم فيها التلاميذ القراءة والكتابة والحساب، بعد حفظ القرآن الكريم، ودراسة قدر من الفقه وحفظ الأشعار والحديث وبعض سير ملوك الفرس وحكم حكمائهم[3] . وقد انتشرت هذه الكتاتيب في المدن والقرى، ويتولى التعليم في الكتاتيب معلم الصبيان، ويتقاضى من أولياء الأمور أجرا نظير مهمته. وكان السواد الأعظم من الصبية يكتفي بهذا المقدار من التعليم، ولكن بعض هؤلاء الصبية يرغب في الاستفادة و الاستزادة من العلم، وكانت المساجد الجامعة في المدن هي المقر الرئيسي لهذا النوع من التعليم العالي، وضعت المساجد حلقات دراسية يقوم بالتدريس فيها شيخ متخصص في فرع من فروع العلم، ولا يقبل الشيخ في حلقته إلا الطالب الذي لمس فيه المقدرة العلمية والجدية على الانتظام في حلقته.

وهذا النوع من التعليم لأبناء العامة، أما أبناء الطبقة الأرستقراطية فلهم تعليم خاص، إذ كان أبناؤهم يعهدون إلى بعض العلماء. وهناك حرص شديد على حسن اختيار أساتذة النظاميات لذلك تخرج منها علماء أجلاء.

1- الحموي، **معجم البلدان**، ج5، ص394.

2- شلبي، **موسوعة التاريخ الإسلامي**، ج5، ص209.

3- الميداني، **أسس الحضارة الإسلامية**، ص542.

وأثبتت حلقات العلم وما يدور فيها من مناقشات حرية الفكر الذي عاش في كنفه العلماء والطلاب، وخصوصا أن العلماء والطلاب في المشرق الإسلامي يميلون إلى الحرية في الفكر والفلسفة والمنطق والقياس والاجتهاد. ومعظم شيوخ المشرق كانوا من المعتزلة والشيعة والمتكلمين السنة، وفجرت هذه الحلقات القضايا التي اختلف فيها العلماء: الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة ، وكل هذه الخلافات أثمرت الحياة الفكرية عند المسلمين. [1] ونزعت العلوم الدينية في أكثرها نزعة فلسفية[2].

والسؤال المطروح: ما هي أهم العلوم التي تم التركيز عليها، ولماذا؟

ثالثا: الاهتمام بالعلوم الشرعية

اهتم المشارقة بعلوم مختلفة، أهمها: علم الكلام، والفلسفة. واشتهر علم الكلام لأنه علم يقوم على إبراز القضايا الإيمانية بالعقل والدليل المنطقي الذي يلاءم عقلية أهل المشرق، لذلك انتشرت الآراء الاعتزالية بينهم، وكانت عندهم المقدرة على الجدال والحوار، والرد عل أهل الأديان الأخرى، فكانت دراسة المسلمين للفلسفة ضرورية للدفاع عن الشريعة الإسلامية.

كما لا يمكن إهمال الجانب الفكري الديني في هذا العصر الذي شهد الحروب الصليبية، إذ مجال التأليف في الجهاد كان كبيرا في المشرق الإسلامي، وذلك يمثل دليلا واضحا على أن ذلك العصر هو عصر جهاد، وأن للعلماء دورا موازيا للأدوار الأخرى التي تضافرت سويا في إطار منظومة واحدة تصب في ضرورة محاربة الصليبيين. وقد تمكن المسلمون بالفعل من التفوق حضاريا على الصليبيين في العديد من مجالات المعرفة الإنسانية، ما يمكن وصفه بعبقرية القرن 6هـ، إذ تمثل في غزارة الإنتاج في مجال التأليف، والتفوق العلمي كل في مجال اختصاصه، ويكفي أن نذكر أن المدارس السنية انتشرت في بقاع المسلمين، وكانت في حقيقة الأمر جامعات[3].

وإلى جانب هذه العناية بالعلوم الإسلامية نجد اهتماما بالغا بالعلوم الطبيعية والرياضية، وحسبك أن تعرف في هذا الصدد الرياضي الشهير: عمر الخيام، الذي حل المعادلات التكعيبية حلا جبريا وآخر هندسيا [4].

ويرجع الفضل في انتشار المدارس السنية في المشرق الإسلامي إلى الوزير السلجوقي نظام الملك، الذي كانت معظم مدارسه منتشرة في العراق وخراسان. كذلك استحدث السلاجقة نظام المدارس الدينية، وهي منشآت علمية هدفها بث روح الجهاد بين المسلمين والتصدي للطائفية، مثل المدرسة النظامية التي أسسها الوزير السلجوقي نظام الملك في بغداد[5]. وسار على هذه السياسة نور الدين محمود زنكي في الشام ثم صلاح الدين في

1- الفقي، **الدول المستقلة في المشرق الإسلامي**، ص295و296.

2 - الفاخوري، **تاريخ الأدب العربي**، ص757.

3 - عوض، **الحروب الصليبية**، ص165.

4 - شلبي، **موسوعة الحضارة الإسلامية**، ج8، ص108.

5 - يعتبر نظام الملك من أشهر وزراء الدولة السلجوقية في المشرق الإسلامي ، كان عالما فقيها، إداريا محنكا، كان يحارب الإسماعيلية لانحرافهم عن العقيدة، الذين قتلوه سنة 485هـ، ولم يكن النظام سياسيا فقط بل كان عسكريا، وفيلسوفا وعالما ، واسع الثقافة، وكتابه= =سياسة نامة: هو كتاب في الآداب السلطانية على شكل درد شات، ونصائح للحكام السلاجقة، أهداه للسلطان ملكشاه. العبادي، **التاريخ العباسي والأندلسي**، ص192.

مصر. كما شجع الغوريون والخوارزميون والغزنويون على طلب العلم، وأهم حواضرهم العلمية: خراسان التي شملت عدة مراكز ثقافية مهمة لعبت دورا كبيرا في خدمة الحضارة الإسلامية.

والملاحظ هنا أن المواجهة الحضارية كانت من الأهمية والخطورة بحيث لا يمكن إغفالها من أجل فهم هذا العصر بصراعاته وتكويناته.

وفي هذا المناخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي الفكري، ولد المفكر والمفسر والمتكلم فخر الدين الرازي الذي استوعب ثقافة هذا العصر، وخاض في صراعه الفكري والمذهبي فوصل إلى الذروة العلمية في القرن 6هـ بكل براعة.

فهذا التسلسل للأحداث وهذه الحركة من الدفع والرد التي استمرت أكثر من ثلاثة قرون تأخذ في خضمها العرب والعجم كأن يهيئان لأن يطلع في منتصف القرن السادس شخص تصل على يده الحكمة القرآنية شأوا بعيدا وكان ذلك الشخص هو الإمام الرازي، الذي كان تفسيره الكبير خير ممثل لذروة التطورات في حياة الحضارة الإسلامية.

المبحث الثاني:

سيرة فخر الدين الرازي

إن الحديث عن نشأة وسيرة المؤلف العلمية مما يصعب تناولهما بشيء من التفصيل القائم على الأدلة، لأن هناك جوانب كثيرة من حياة الرازي لم تكشف؛ باستثناء بعض المقتطفات التي يكرر ذكرها في كتب التراجم والتاريخ، حاول الباحثون من خلالها استجلاء بعض الحقائق الهامة عن حياته، وهذا ما سنتناله في المطالب الآتية:

المطلب الأول: نسب فخر الدين، ومولده

أولا: اسمه

اتفقت المصادر على اسمه ونسبه، وأنه: أبو عبد الله والمختار أبو الفضل، وقيل أبي المعالي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي، القرشي، التيمي، البكري، الطبرستاني الأصل، الرازي المولد، الملقب فخر الدين، المعروف بابن خطيب الري [(1)]، والرازي نسبة إلى مدينة الري [(2)]، الموجودة بإيران.

---

1 - ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان والمكان**، المجلد4، تحقيق: إحسان عباس، ط لا ت، بيروت: دار صادر، مج 4، ص 248. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايمز بن عبد الله، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق بشار عواد معروف، ومحيي هلال السرحان،ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986، ج21، ص500. الصفدي، محمد صلاح الدين خليل بن ايبك، **الوافي بالوفيات**، اعتناء س.ديدرينغ، قيسبادن، ط2، دار النشر شتايز، 197، ج 20، ص248. السبكي، تاج الدين أبي النصر عبد= =الوهاب بن على بن عبد الكافي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، ط2، مصر: الجيزة، 1992، ج 8، ص86. العسقلاني، أبي حافظ شهاب الدين أحمد ابن علي ابن حجر، **لسان الميزان**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، وعبد الفتاح أبو سنة، ط1، لبنان:دار الكتب العلمية، 1996. ج4، ص504. ابن تغر بردي، جمال الدين أبي المحاسن يوسف الأتابكي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، تقديم وتعليق: محمد حسين شمس الدين، ج 6، ص175. الحنبلي، ابن عماد عبد الحي بن أحمد بن محمد العماد ، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج3، ص21. الداوودي، الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد ، **طبقات المفسرين**، ضبط النسخة لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص215. الأدندوي، أحمد بن محمد ، **طبقات المفسرين**، تحقيق سليمان بن صالح الخزي، ط1، مؤسسة الرسالة، 1997، ص213.: عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، اعتنى به وحققه وأخرجه: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط1، 1993، ج3، ص558.

2 - محمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس**، ط1، بيروت: دار صادر، 1306هـ، ج4، ص41.

ثانيا: نسبه

أما أصله: فقد أشارت المصادر كلها على أنه طبرستاني الأصل، وطبرستان بفتح أوله، وثانيه، وكسر الراء، بلدان واسعة يشملها هذا الاسم، ومن أكبر أعيانها إقليم خرسان[1]، الذي تقع فيه مدينة الري[2] والتي ينسب إليها فخر الدين الرازي، وبالتالي فهو أعجمي الأصل، قال الصفدي: (نقلت من خط الفاضل علاء الدين الوداعي من تذكرة : التذكرة الكندية لعلى بن المظفر الكندي الوداعي أن الإمام فخر الدين رحمه الله كان يعظ الناس على عادة مشايخ العجم)[3]؛ إلا أن الداوودي ذكر في كتابه طبقات المفسرين بأن الرازي من ذرية أبي بكر الصديق رضي الله عنه[4] ، وهذا يعني أنه عربي الأصل، أما من المحدثين فقد قال به فتح الله خليف[5].

ثالثا: مولده

اتفق المؤرخون على مكان ولادة ووفاة الرازي؛ إلا أنهم اختلفوا في زمنهما، فقد اتفق على أنه ولد في مدينة الري، وتوفي في مدينة هراة[6] [7].

أما تاريخ ولادته فيمكن إجمال الاختلاف فيه إلى ثلاثة أقوال:

---

1 - الحموي، **معجم البلدان**، ج4، ص14 وما بعدها.

2 - الري: بفتح أوله، وتشديد ثانيه، هي مدينة مشهورة من أمهات البلاد وأعيان المدن، كثيرة الفواكه وهي محط الحاج على طريق السابلة وقصبة بلاد الجبال، بينها وبين نيسابور 160فرسخا، قال العمراني مدينة بناها الفيروز بن يزد جرد، بديعة الحسن مبنية بالآجر، إلى جانبها جبل مشرف عليها لا ينبت فيه شيء، وقد حكى الأصطخري: أنها كانت أكبر من أصبهان، ثم قال: والري مدينة ليس بعد بغداد في المشرق أعمر منها ،وإن كانت نيسابور أكبر عوصمة منها. ولها قرى كبار كل واحدة أكبر من الثانية، واسم المدينة القديم بوانجير. الحموي، **معجم البلدان** ، ج3، ص132.

3 - الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج20، ص 250.

4 - الداوودي، **طبقات المفسرين**، ج 2 ، ص 216.

5 - خليف، **فلاسفة الإسلام**، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، 1976، ص282.

6- هراة بالفتح، هي مدينة عظيمة مشهورة من أمهات مدن خرسان، لم يُر بخرسان مدينة أجل ولا أعظم و لا أفخم ولا أحسن و لا أكثر أهلا منها، فيها بساتين كثيرة، محشوة بالعلماء، مملوءة بالأفاضل، بناها لإسكندر الأكبر. الحموي، **معجم البلدان**، ج5، ص396.

7 - ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، مج4، ص252. السبكي، **طبقات الشافعية**،ج8، ص93. الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج20، ص506.

القول الأول: كانت ولادة الفخر الرازي في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة أربع وأربعين، وقيل: ثلاث وأربعين وخمسمائة بالري. وذهب إلى هذا: ابن خلكان[1]، والسبكي[2]، واليافعي[3]، والداوودي، وهم الذين اكتفوا بالترجمة الحرفية عن ابن خلكان.

القول الثاني: كانت ولادته سنة أربع و أربعين وخمسمائة في رمضان. وقال بهذا: الذهبي[4]، الصفدي[5]، الحنبلي[6].

القول الثالث: كانت ولادته سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة في رمضان، وقال بهذا من القدامى الإمام العسقلاني[7]، وذهب إلى هذا الرأي من المحدثين فتح الله خليف.

---

1 - ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، مج4، ص249.

وابن خلكان هو: أحمد بن محمد، بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان بن باول بن عبد اللهبن شاكل بن الحسين بن مالك بن جعفر، البرمكي، الإربيلي، الشافعي، شمس الدين أبو العباس، فقيه، مؤرخ، أديب، شاعر، ولد سنة 608، انتقل إلى حلب ودمشق، والقاهرة، أخذ العلم عن ابن الصلاح، من مؤلفاته: وفيات الأعيان، توفي سنة 681 . الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج6، ص من121 إلى 124. ابن تغر بردي، **النجوم الزاهرة**، ج7، ص 353و354. السبكي، **طبقات الشافعية**، ج5، ص 15.

2 - السبكي، **طبقات الشافعية**، ج8، ص86.

والسبكي هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، الشافعي السبكي، أبو نصر تاج الدين ، ولد بالقاهرة سنة 728 ، وتوفي سنة771، من مصنفاته: طبقات الشافعية الصغرى و الوسطى و الكبرى، معيد النعم ومبيد النقم، وغيرها. ابن تغربردي، **النجوم الزاهرة**، ج11، ص 108و109، الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج6، ص221و222.

3- اليافعي، عبد الله بن اسعد بن علي سليمان بن فلاح، **مرآة الجنان وعبرة اليقضان**، تحقيق: خليل منصور، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، ج4، ص7.

واليافعي هو: عبد الله بن اسعد بن علي سليمان بن فلاح اليافعي الشافعي، ولد سنة 700، و توفي سنة 768. من تصانيفه: مرآة الجنان وعبرة اليقظان، روض الرياحين في حكايات الصالحين وغيرها. السبكي، **طبقات الشافعية**، ج6، ص 103. الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج6، من ص210إلى ص212. ابن تغربردي، **النجوم الزاهرة**، ج11، ص93و94.

4- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج21، ص 500. والذهبي هو: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايمز بن عبد الله، التركماني الأصل، الفارقي ثم الدمشقي، الذهبي، الشافعي، أبو عبد الله، شمس الدين، محدث، مؤرخ، ولد بدمشق و توفي بها، رحل إلى نابلس ومكة، سمع من جماعة شيخ بن قاضي شهبة القراري، وسمع منه خلق كثير. من تصانيفه: تاريخ الإسلام، ميزان الاعتدال، طبقات الحفاظ، توفي سنة748. السبكي، **طبقات الشافعية**، ج5، ص من 216إلى 226. ابن حجر، **الدرر الكامنة**، ج3، ص من 337 إلى 338. ابن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات**، ج2، ص 183و184، ابن تغر بردي، **النجوم الزاهرة**، ج 10، ص 182و183. الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج1، ص12.

5- الصفدي، **الوافي بالوفيات** ج21، ص 245. والصفدي هو:خليل بن إيبك بن عبد الله، الأديب صلاح الدين الصفدي، أبو الصفا، ولد سنة797، قال الشعر الحسن ثم أكثر جدا من النظم و النثر، توفي بدمشق سنة 764، من مؤلفاته: الوافي بالوفيات في نحو 20مجلدا، أعوان النصر وأعوان العصر في6 مجلدات، شرح لامية العجم وغيرها. مقدمة كتابه **الوافي بالوفيات** ج1.

6 -. والحنبلي هو: عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد الكرمي، الدمشقي،الحنبلي بابن العماد، أبو الفلاح، المؤرخ، الفقيه، ولد سنة 1032، أقام بالقاهرة مدة طويلة و توفي بمكة سنة 1089. من تصانيفه: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بغية أولي النهى في شرح المنتهى. راجع: الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج3، ص18

7 - ابن حجر، **لسان الميزان**، ج4، ص 504. والعسقلاني هو: علي بن محمد بن محمد بن علي بن أحمد بن حجر العسقلاني، ثم المصري، الكناني، الشافعي، فقيه أديب. ولد سنة 720 اشتغل بالفقه و اللغة العربية و الآداب وقال الشعر، ووقع في الحكم، توفي سنة 777، ومن مؤلفاته: لسان الميزان، ديوان الحرم . ابن عماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج6،ص252. البغدادي، **إيضاح المكنون**، ج1، ص 497.

والراجح أن سبب الاختلاف في سنة ميلاده مرده إلى أقدم رواية وصلت عن حياة الرازي، والتي ذكرها ابن خلكان في كتابه وفيات الأعيان، فهذا الأخير أورد سنتين لميلاه دون تصريح بترجيح سنة عن أخرى؛ لكن المتأمل في سياق كلامه يجد أنه ذكر الراجح أولا وهو سنة أربع وأربعين وخمسمائة، ثم ذكر المرجوح ثانيا وعبر عنه بقوله: (ولد سنة أربع وأربعين وخمسمائة، وقيل سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة)[1]، وقد يكون هذا السياق السبب في حمل كل من الذهبي والصفدي و الحنبلي إلى القول بأن الرازي ولد سنة أربع وأربعين وخمسمائة.

المطلب الثاني: مراحل حياة فخر الدين الرازي

ويمكن تمييز ثلاثة مراحل أساسية في حياة الرازي العلمية، وهي: مرحلة النشأة والتلقي، مرحلة الترحال والمناظرات الكلامية، ومرحلة الاعتزال والتصوف.

أولا: مرحلة النشأة والتلقي

وهنا وجب التركيز على عوامل النبوغ الفكري والتميز المنهجي للرازي، الذي تمتع بمؤثرات داخلية وأخرى خارجية.

1. **المؤثرات الداخلية:** ترجع إلى: العامل العقلي والعامل النفسي.

أ- العامل العقلي: ويتمثل في القدرات والمواهب الفطرية، والملكات العقلية التي كان يتميز بما الرازي، فقد كان يتوقد ذكاء منذ صغره. قال عنه الذهبي أنه كبـير الأذكياء[2]. وتجد الصفدي يجمع في مقولته هذه أهم الصفات التي تميز بها فخر الدين الرازي، حيث يقول: (اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله، وهي: سعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والإطلاع الذي ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقرير الأدلة والبراهين، فيه قوة جدلية ونظره دقيق)[3].

وقال عنه العسقلاني : (رأس الذكاء والعقليات)[4]، وقال عنه السبكي: (ذو الباع الواسع، في تعليق العلوم والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم)[5].

---

1 - ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، مج4، ص252.
2 - الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج21،ص501.
3 - السبكي، **طبقات الشافعية**، ج8، ص86.
4 - ابن حجر، **لسان الميزان**، ج4، ص504
5- السبكي، **طبقات الشافعية** ، ج8، ص85.

فقد تميز بالفهم والقدرة على الاستيعاب والحفظ أو الذاكرة القوية، فقيل إنه كان يحفظ الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين الجويني، والمستصفى في أصول الفقه لأبي حامد الغزالي وكذا المعتمد لأبي الحسن البصري[1]. وقد أشار إلى هذه القدرات والمواهب العقلية جل العلماء والمؤرخين.

ب- العامل النفسي: تميز فخر الدين الرازي منذ صغره بقوة الشخصية والتحدي، قال بوعزيزي: (أما شخصيته العلمية فتتميز بالتحدي والعمق)[2]، والأهم من ذلك إرادته القوية في تنمية ملكاته العقلية، وتسخيرها في طلب العلوم والفنون، حتى أصبح فريد عصره، فسبب له هذا التميز بغض أقرب الناس إليه.

لتنمو هذه الإرادة مع الزمن بجميع شروطه في ذلك العصر وتتجه نحو الدعوة إلى المذهب الحق بشخصية أكثر تحد، لاقت متاعب كثيرة طيلة حياتها الحافلة بالأحداث، نتيجة الدخول في معارك عنيفة مع الخصوم خاصة: الكرامية، الحنابلة، والمعتزلة.

2. **المؤثرات الخارجية**، وترجع إلى ما يلي:

أ- التربية الأسرية وحسن الرعاية و التوجيه: ولد ابن خطيب الري وترعرع في بيت من بيوت العلم، فوالده ضياء الدين عمر إمام وفقيه الري، وكان يلقب بخطيبها، توفي 559هـ، ألف كتابا سماه بلوغ المرام في مجلدين، يعد من أهم وأجل ما كتب في الأصول[3]، قال السبكي: (كان أحد أئمة الإسلام، مقدما في علم الكلام، له فيه كتاب غاية المرام في مجلدين وقفت عليه، وهو من أنفس كتب السنة وأسدها تحقيقا...وكان فصيح اللسان قوي الجنان، فقيها أصوليا متكلما، صوفيا، خطيبا، محدثا أديبا، له نثر في غاية الحسن، يكاد يحكى ألفاظ مقامات الحريري، من حسنه وحلاوته ورشاقة سجيته..)[4]، وهذا يعني توجه الوالد في تعليم ابنه العلم الشرعي وتستنتج من هذا أن الولد ثمرة أبيه.

فالأسرة التي ولد ونشأ فيها الفخر الرازي كانت تتسم بالفصاحة وحب العلم و التدين والبساطة في العيش والكرم، يقول فيه ابن عيين واصفا عائلته:

يا بن الكرام المطعمين إذا شتوا   في كل مسغبة وثلج خاشـف.
العاصمين إذا النفوس تطايرت   بين الصوارم والوشيح الراعف. [5]

وقد ذكر المؤرخون أن الرازي كان أول أمره فقيرا ثم وسع الله له في رزقه. والحقيقة أن الفقر الذي قصدوه ليس فقر الحاجة لأن والد الرازي كان عالما أصوليا، وخطيب مدينة من أكبر مدن خراسان وأشهرها، خاصة وأن الدولة في هذا العصر تولي اهتماما بالعلماء، وهذا يعني أنه كان ميسور الحال.

---

1 - ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، مج4 ، ص250.
2 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص 48.
3 - السبكي، **طبقات الشافعية**، ج3، ص166. وحاجي خليفة، **كشف الظنون**، ج5، ص784.
4 - المصدر السابق، ج6، ص 242. والحريري هو: صاحب المقامات من أهل البصرة، ولد سنة 446، وكان من البلاغة والفصاحة بالمحل المرفوع الذي تشهد به مقاماته التي لا نظير لها. الفاخوري: **تاريخ الأدب العربي**، ص738.
5 - ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، مج4، ص251.

وبالتالي فإن المعنى الذي قصده المؤرخون هو: أن حالة الرازي الاجتماعية والاقتصادية كانت أقل غنى بالمقارنة إلى ما آل إليه من سعة في الرزق بعد ذلك.

وتشير التراجم أنه استغل سعة رزقه في التزام الأسفار لتحصيل مختلف الفنون وخدمة العلم[1].

ب. الوسط الاجتماعي الذي نشأ فيه وتأثر به: ويتمثل في مدينة الري وما جاورها من مدن خرسان، وصفها ياقوت الحموي قائلا: (هي بلاد مملوءة بالعلماء وبأهل الفضل والثراء، ينسب إليها خلق من الأئمة النبهاء، خرج منها ما لا يحصى من أهل العلم والأدب والفقه)[2]، بلاد كثر فيها العلماء والمتعلمون، وانتشرت فيها المدارس وحلقات الوعظ، والتقى فيها أصحاب الملل و المناظرات والمقولات، فتعددت بها العلوم والمعارف وتباينت فيها الوسائل والمناهج. ومن هنا يمكن القول بأن كل هذه العوامل المتميزة اجتمعت وتضافرت لصقل شخصية وفكر فخر الدين. أما في المراحل التالية من حياته، فقد كانت هناك ظروف أخرى ساعدت على قولبة فكره.

ثانيا: مرحلة النضج والترحال والمناظرات الكلامية والجدال: ذكر المؤرخون بأن الرازي كان شديد الحرص على العلوم الشرعية على رأسها علم الكلام وهو حاصل توجيه والده، ولا يخفى على أحد من الدارسين لكتبه اهتمامه بالفلسفة وعلم المنطق، وذلك لعدة أسباب، أهمها: تعمد الرازي الرد على المخالفين خاصة الشيعة والكرامية، الذين تسلحوا بدراسة الفلسفات المختلفة واستخدموا البراهين العقلية في الدفاع عن عقيدتهم، ثم أخذوا عن المعتزلة معظم أصولهم فأصبحت تشكل لبنات هامة في منهجهم الكلامي[3]، فتسخير الرازي نفسه لمهمة الرد على الكرامية استوجب عليه التسلح بنفس سلاحهم لإجادة الرد عليهم. ومما تجدر الإشارة إليه أن جهود الرازي تدخل في إطار الهدف الذي رسمه نظام الملك وهو نشر المذهب السني والقضاء على المذهب الشيعي في المشرق الإسلامي.

وفي سياق الحديث عن حياة الرازي العلمية يستوجب الحديث عن أسفاره ورحلاته. وقد بدأت رحلات الرازي كعادة علماء المسلمين، بعد أن اكتمل علمه على يد والده، ثم خرج من الري قاصدا الكمال السمناني معلمه الثاني، الذي أخذ عنه الفقه فبرز وتقدم وساد، ثم عاد إلى الري ليدرس على يد أكبر الحكماء والفلاسفة في ذلك الزمان وهو المجد الجيلي، ثم تجه معه إلى مراغة[4] الواقعة بأذربيجان حين دعي للتدريس بها[5] فقرأ على يده مدة طويلة علم الكلام، مستفيدا من فلسفة الفرابي وابن سينا، كما التقى بصاحب الفلسفة الإشراقية السهروردي.

1 - ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، مج4، ص250.

2 - الحموي، **معجم البلدان**، ج3، ص132 وما بعدها.

3- بدوي، **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني**، ص223.

4 - مراغة: بالفتح والغين المعجمة، بلدة مشهورة عظيمة أعظم وأشهر بلاد أذربيجان. الحموي، **معجم البلدان**، ج5، ص 93.

5 - أذربيجان هي: بالفتح ثم السكون و فتح الراء، وكسر الباء الموحدة، وياء ساكنة وجيم. قيل أذر اسم النار فمعناه: بيت النار، قصبتها تريز وكانت من قبل هي مراغة، الغالب عليها الجبال، فيها خيرات كثيرة وقلاع واسعة، لغة أهلها الأذرية، وهي بلاد فتنة وحروب، ما خلت قط منها، لذلك لحق أكثر مدنها الخراب. المصدر السابق، ج1، ص 152.

وهنا لفتة لطيفة مفادها أن الرازي بدأ رحلاته في طلب العلم، وجلس لتدريس العلوم، وعقد المناظرات وهو في سن صغير، والدليل على ذلك أن ابن خلكان ذكر أنه بعد وفاة والده والتي كانت في سنة 559هـ، انتقل من الري متوجها إلى الكمال السمناني، وهذا يعني أن الرازي كان عمره لا يتجاوز الأربعة عشر سنة. وبعدها إلى المجد الجيلي الذي صحبه إلى أذربيجان بعد أن دعي إليها للتدريس والمناظرة.

ويذكر الشيخ محمد الفاضل بن عاشور أن الفخر الرازي دخل إلى البلاد العربية : العراق والشام فقال: (كما استفدنا ذلك من تفسيره وإن لم ينص عليه أحد من مترجميه)[1].

فجاب في هذه الرحلة البلدان، وناظر العلماء، فكثر شيوخه-وإن لم تذكر لنا كتب التراجم أسماء الكثير منهم- وهذه الكثرة تبرر تنوع وتعدد معارف الرازي.

وقبل أن يتصل الرازي بشهاب الدين صاحب غزنة وخوارزمشاه صاحب خراسان، كان قد قصد مدينة خوارزم[2] وهو متمهر في العلوم، فجرى بينه وبين المعتزلة[3] من أهلها كلام فيما يرجع إلى المذهب والاعتقاد، قال السبكي: (وعبر إلى خوارزم فجرى بينه و بين المعتزلة مناظرات أدت إلى خروجه منها، ثم قصد ما وراء النهر[4] فجرى له أشياء نحو ما جرى بخوارزم)[5]، هذا فضلا عن أن الرازي يخبر في المناظرات بأنه عقد المناظرة التاسعة مع علماء ما وراء النهر عام 582هـ.

ويلاحظ هنا أن النتاج الفكري للرازي في البداية لم يحض بالقبول من الناس، وذلك لوجود تصدي اعتزالي لفكره من أهل الشيعة والحنفية[6]، وكذا الجدة في الطرح الذي تميز به عن غيره في ذلك

---

1 - محمد الفاضل بن عاشور، **التفسير ورجاله**، ط2، تونس: دار الكتب العلمية، 1972.

2 - خوارزم :أوله بين الضمة والفتحة، والألف مختلسة بألف صحيحة، هكذا يتلفظون به، وهو ليس اسم مدينة بل اسم إقليم، قال عنها الحموي: وما ظننت أن في الدنيا بقعة سعتها سعة خوارزم وأكثر من أهلها، ما أظن أنه كان في الدنيا لمدينة خوارزم نظير في كثرة الخير وملازمة أسباب الشرائع والدين ينسب إليها عدد كبير من الأعلام، وقال عنها البشاري: وطباع أهلها مثل طباع البربر. الحموي، **معجم البلدان**، ج2، ص452 وما بعدها.

3 - المعتزلة: يسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية، والعدلية. وهم الذين قالوا بأن الله قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا. واتفقوا أن كلامه تعالى محدث مخلوق في محل. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، تحقيق: أبو عبد الله السعيد المندوه، ط1، لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية، 1994، ج1، ص35.

4 - بلاد ما وراء النهر، يراد به ما وراء نهر جيحون بخرسان، كما كان في رقيه يقال لها بلاد الهياطلة، وفي الإسلام سموه ما وراء النهر، وما كان في غربيه فهو خرسان وولاية خوارزم، وما وراء النهر من أنزه الأقاليم وأخصبها، غني بالذهب والفضة والزئبق، وجميع حدودها دار حرب، أحسن نزهاتها بخارى، سمرقند، في حدود 600 ملكها محمد بن تكش أو خوارزمشاه، فقتل ملوم ما وراء النهر المعروفين بالخيانة، فلما ملك عليها جنوده نهبوها وأجلوا الناس فبقيت جنة خالية على عروشها إلى أن هاجمها التتر. الحموي، **معجم البلدان**، ج5، ص45و46، وص617.

5 - السبكي، **طبقات الشافعية**، ج8، ص85.

6- بدوي، **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني**، ص223.

الزمان، ضف إلى هذا فقدانه لركن شديد يأوي إليه، وأقصد بذلك عدم وجود من يتبنى فكره من أهل النفوذ والسلطةفحاجة الداعية إلى ركن شديد يأوي إليه، وهي تعتبر حاجة ملحة.

وقد وردت إشارات في كتب التراجم تفيد أن أول بدايات علاقة فخر الدين الرازي بأهل النفوذ والحكام كانت بسبب التجارة، فقد عامل شهاب الدين الغوري في جملة من المال، ثم مضى إليه لاستيفاء حقه منه، فبالغ في إكرامه والإنعام عليه، وحصل له من جهته مال طائل.

فكان له عند شهاب الدين الغوري المهابة الوافرة، ولكن سرعان ما قامت الفتن وكان سببها الجدال الذي دار بينه وبين الكرامية حول حقيقة المعتقد التي أدت إلى خروجه من البلاد. إلا أن الرازي استطاع أن يحول غياث الدين وأخوه شهاب الدين عن الاعتقاد في مذهب الكرامية الذي كان يسود معظم البلاد[1].

ولما أخرجته الفتن منها، عاد إلى خراسان واتصل بصاحبها السلطان محمد بن تكش المعروف بخوارزمشاه السني المذهب والاعتقاد، حيث بلغ منزلة عنده لم يبلغها أحد مثله، قال السبكي : (ونال عنده أسمى المراتب واستقر عنده بخرسان، وكان خوارزمشاه يأتي إليه). [2]

والمؤكد أن هذا الاتصال بصاحبي غزنة[3] وخرسان قائم على أساس التوافق المذهبي والفكري، الذي كان يهدف إلى التعاون المتبادل -إن صح التعبير- لنصرة الفقه الشافعي والاعتقاد الأشعري، والقضاء على المذهب الشيعي. ويذكر الصفدي أن الرازي توجه إلى سمرقند ثم إلى الهند وعقد مناظرات كثيرة بهما؛ ليعود بعدها إلى هراة وينصب له بها منبرا في صدر الديوان، وكان يحضر مجلسه الملوك والوزراء والعلماء والفقهاء؛ إلا أن استقراره في هذه المدينة كان قد فتح له جبهة جديدة للصراع الفكري وهذا بدوره فتح صراعا سياسيا خفيا مع الكرامية والحنابلة[4]، قال اليافعي: (ولما قدم إلى هراة نال من الدولة إكراما عظيما، فاشتد ذلك على الكرامية)[5]، وكان الحنابلة يكتبون له قصاصات تتضمن شتمه ولعنه وغير ذلك من القبيح، فاتفق أنهم رفعوا إليه قصاصات يقولون فيها بأن ابنه يفسق ويزني، فقال: (فأما ابني فذلك مظنة الشباب، فإنه شعبة من الجنون ونرجوا من الله إصلاح حاله والتوبة، وأما امرأتي فهذا شأن النساء إلا من عصمه الله، وأما أنا فشيخ كبير ما لي في النساء مستمتع، هذا كله يمكن وقوعه، وأما أنا فوالله لا قلت أن

---

1 - ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج12، ص59.

2 - السبكي، **طبقات الشافعية**، ج8، ص87.

3 -غزنة: بفتح أوله وسكون ثانية ثم النوون، هكذا يتلفظ بها العامة، والصحيح عند العلماء غزنين، ويعربونها فيقولون: جزنة، ويقال لمجموع بلادها زابلستان وغزنة قصبتها، وهي مدينة عظيمة، في طرف خراسان،وهي من الحد بين خراسان والهند فيها خيرات واسعة، وقد نسب إليها من لا يعد من أهل العلم. الحموي، **معجم البلدان**، ج4، ص 228.

4 - الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج 20، ص250.

5 - اليافعي، **مرآة الجنان**، ج4، ص8.

الباري سبحانه وتعالى جسم ولا شبهته بخلقه ولا حيزته)[1]. وذكر ابن تغر بردي قصته مع أحد شيوخ الكرامية، فقال: (فاجتمع يوما مع القاضي مجد الدين ابن القدوة، فتناظر ثم استطال فخر الدين على ابن القدوة، ونال منه وأهانه فعظم ذلك على الكرامية، وثاروا من كل ناحية، وقامت بينهم فتنة، فأمر السلطان الجند بتسكينها وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة، ولم يزل بينه وبين الكرامية السيف الأحمر، فينال منهم وينالون منه سبا وتكفيرا)[2].

وبالتالي فإن: تصدي الرازي للفرق الأخرى بالرد على معتقداتهم الباطلة، انطلاقا من مهمته الكلامية المتمثلة في حماية العقيدة الإسلامية، ورد شبهات المخالفين كانت سبب هذا العداء القائم بينه وبينهم خاصة الكرامية منهم، وقد رجع عدد كبير منهم ومن غيرهم من أهل الأديان الأخرى إلى مذهب أهل السنة على يده.

وهنا يبرز الدور الكبير الذي قام به الرازي في حماية وحدة الأمة. ومحاربة العصبية وأهل البدع المترصدين بالأمة الإسلامية التشتت والانقسام، و تجد السبكي يعبر في مستهل ترجمته للفخر الرازي عن هذا الدور بقوله: (انتظمت بقدره العظيم عقود الملة الإسلامية، وابتسمت بدره النظيم ثغور الثغور المحمدية)[3]، ولابن عيين في بيان دوره في الدفاع عن الدين والدولة، ما يلي:

ماتت به بدع تمادى عمرها ... دهرا و كاد ظلالها لا ينجلي
فعلا به الإسلام أرفع هضبة ... ورسا سواه في الحضيض الأسفل
غلط امرؤ بابي علي قاسه ... هيهات قصر عن مداه أبو علي[4].

ويُرجع بعض الباحثين المحدثين الفضل لفخر الدين الرازي وتلاميذه في توحيد كلمة المسلمين عامتهم وخاصتهم من أمثال حكام الخوارزمشاهية الذين وقفوا كسد منيع، حال دون اجتياح التتار للبلاد الإسلامية مدة قرن من الزمن.

وأهمية تلاميذه تكمن في انتشارهم الكبير، حيث كان له في كل منطقة يحل بها عدد كبير منهم، يتجاوز أحيانا الثلاثمائة تلميذ، وكانت مطالبهم في المعارف متنوعة، لذا تعقد حلقات لمختلف العلوم: الفلسفة، علم الكلام، التفسير، الفقه، الحديث، البلاغة، الأصول، الطب، الكيمياء، النحو وغيرها.

وجاء ذكر لأسماء أهم تلاميذه، منهم: أفضل الدين الخونجي، أثير الدين الأبهري، تاج الدين الأرموي، شمس الدين الخوئي، نجم الدين الكبري، أبو بكر إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني، أبو الفتوح الموصلي، زكي بن الحسن البيلقاني، شمس الدين الخسروشاهي، السلطان شهاب الدين صاحب غزنة،

---

1 - السبكي، **طبقات الشافعية**، ج8، ص 89.
2 - ابن تغر بردي، **النجوم الزاهرة**، ج6، ص175. الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج20، ص250.
3 - الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج8، ص251.
4 - ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، مج4، ص251.

القطب المصري، زين الدين الكشي، شهاب الدين النيسابوري، ومحي الدين قاضي مرند، عبد الحميد الخسروشاهي. وهذه أسماء قلة من كثرة.

ثالثا: مرحلة الاعتزال والتصوف

بعد خروج الرازي من هراة إلى خراسان ورحلته إلى الهند، تذكر كتب التاريخ أنه عاد مرة أخرى إلى هراة، واستقر بها إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى. والسؤال المطروح: هل كانت حالة الرازي في عودته الأخيرة إلى هراة هي ذاتها عندما دخلها من قبل؟

ويبين محمد عربي بوعزيزي التغير الذي حل بالحالة النفسية للإمام فخر الدين الرازي قائلا: (وفي أواخر أيامه، وبلوغ أوج كماله العلمي حدث للرازي ما حدث لأبي حامد الغزالي من قبل فقلت ثقته بالعقل الإنساني، وأحس بعجزه وأدرك تماما أنه لا يستطيع الإحاطة بالوجود في ذاته، فأدركته حالة صوفية)[1]. وهذه الحالة كانت تنتابه دائما، وتظهر أكثر في مجالس وعظه فيصرخ مستغيثا، ويبكي فيَبكي من حوله من كبار وصغار، نساء ورجال، عامة وخاصة، فقد وعظ يوما بحضرة السلطان شهاب الدين الغوري وحصلت له حال فستغاث: ياسلطان العلم، لا سلطانك يبقى، چ ﭼ ڃ ڇ ﭼ ﭽ ﭽ ﭼ ﭼ چ[2].

وكان خطيبا عربيا وفارسيا فصيحا، ويؤكد هذا ابن خلكان، حين قال: (وكان له في الوعظ اليد البيضاء، ويعظ باللسانين العربي والعجمي، وكان يلحقه الوجد)[3]. والمتأمل في شعره في آخر عهده يلاحظ غلبت النزعة الصوفية عليه، ومثال ذلك قوله:

فلو قنعت نفسي بميسور بلغته	لما سبقت في المكرمات رجالها
ولو كانت الدنيا مناسبة لها	لما استحقرت نقصانها وكمالها
ولا أرمق الدنيا بعين كرامة	ولا أتوقى سوءها واختلالها
وذلك لأني عارف بقاءها	ومستيقن ترحالها وانحلالها
أروم أمورا يصغر الدهر عندها	وتستعظم الأفلاك في وصالها

وقال أيضا:

نهاية إقدام العقول عقال	وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا	وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	سوى أن جمعنا قيلا وقالوا

1 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص50.
2 - سورة غافر، الآية43.
3 - ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج4، ص249.

ومما تقدم تبدوا الملامح الصوفية التي غلبت على الأبيات، وعكست مذهب الفخر الرازي في أخريات أيامه. وقد ونقل ابن الصلاح عن القطب الطوعاني قائلا: (أخبرني القطب مرتين أنه سمع الإمام فخر الدين يقول: يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام)[1]، وقد أورد في وصيته كلاما يثبت هذا المعنى: (... ولقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية فما وجدتها شتفي العليل ولا تروي الغليل ،ورأيت أصح الطرق طريقة القرآن..)[2]

وتوجه نحو طريقة القرآن ليشفي عليله، وكان من ذلك أن ألف تفسيره الكبير الذي يحمل في اسمه مفاتيح الغيب معنى صوفيا، ينبئ عن تدينه وتصوفه، وسيأتي الكلام فيه لاحقا.

رابعا: وفاة فخر الدين الرازي

إن الاختلاف في سنة وفاته كان يسيرا، و يكاد لا يعتد به، وقد ذهب المؤرخون في ذلك إلى قولين، الأول: أنه توفي يوم الاثنين، وكان يوم عيد الفطر، سنة ست وستمائة بمدينة هراة، ودفن آخر النهار في الجبل المصاقب لقرية مزدخان[3]. وهذا قول جل المؤرخين و المترجمين للرازي، مثل: ابن خلكان، والذهبي، والصفدي، والسبكي، والعسقلاني وابن تغر بردي واليافعي والحنبلي والداوودي و الأدندوي وغيرهم. وقال ابن تغر بردي: وكانت وفاته في ذي الحجة، ولم يقل بهذا غيره[4]. والقول الثاني: ما ذهب إليه روني إيلي ألفا بأنه توفي سنة **605هـ**[5] ، والقول الأول هو المرجح، وذلك لكثرة من ذهب إليه من المترجمين والمؤرخين، على رأسهم ابن خلكان الذي يعد كتابه مصدرا للترجمة.

كما ورد خلاف بين المترجمين في الظروف التي أحاطت بحادثة وفاة الرازي وانقسموا إلى: القائلين بتعمد قتله من طرف أعدائه الكثر وبالتالي القول بأنه مات مسموما حسب الرواية المذكورة في تراجم كثيرة مفادها أن الكرامية[6] وضعوا له في سقاه سما فمات. والقائلين بأنه توفي في ظروف عادية.

---

1 - الداوودي، **طبقات المفسرين**، ج2، 217.

2 - المصدر السابق.

3 - مزدخان: بضم الميم وسكون الزاي وفتح الدال المهملة وبعد الألف خاء معجمة مفتوحة، وبعد الألف الثانية نون، وهي قرية بالقرب من هراة. الحموي، **معجم البلدان**، ج5، ص142.

4 - ابن تغر بردي، **النجوم الزاهرة**، ج6، ص175.

5 - روني إيلي ألفا، **موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأعاجم**، قدم له شارل حلو، مراجعة: جورج نخل، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية، 1992، ص472.

6 - الكرامية: هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام. عدوا من الصفاتية لأهم كانوا يثبتون الصفات ، إلا أنهم ينتهون فيها إلى التجسيم والتشبيه، من أهم ما نص عليه أبو عبد الله هو: أن معبوده على العرش استقرارا، وعلى أنه بجهة فوق ذاتا، وأطلق عليه اسم الجوهر، وأطلق أكثرهم اسم الجسم عليه، ومن مذهب الكرامية جميعا: جواز قيام كثير من الحوادث بذات الباري تعالى وغيرها من الاعتقادات المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة. الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص من 78 إلى 83.

المطلب الثالث: ثقافة فخر الدين الرازي، ومؤلفاته

أولا: ثقافة فخر الدين الرازي

تتميز ثقافة الرازي بالموسوعية، ويعود ذلك إلى قدرة استيعابه للمعارف الإنسانية. فقد كان رجلا محبا للعلم، يكتب في كل شيء، ويأسف عن ضياع بعض الوقت يخصه للأكل، فكأن مهمته كانت تتمثل في جمع المعلومات ونقلها من أصحابها بكل أمانة دون زيادة أو نقصان، وفي هذا المعنى يقول في وصيته(...فاعلموا أني كنت رجلا محبا للعلم، أكتب في كل شيء لا أقف على كميته أو كيفيته سواء كان حقا أو باطلا غثا أو سمينا..)[1]، ومن قوله كذلك: (والله إني آسف في الفوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل فإن الوقت والزمان عزيز)[2].

وتصانيفه العديدة والمتنوعة خير شاهد له بالعمق والبراعة والتوسع، سواء كان ذلك في حقل العلوم العقلية أو النقلية.

والسؤال المطروح هو: ما هي مصادر ثقافة الفخر الرازي؟

يقول أحد المتحاملين عليه من الحنابلة أن أبو عبد الله الرازي مادته في: كلام المعتزلة ما يجده في كتب أبي الحسن البصري وصاحبه محمود الخوارزمي، وشيخه عبد الجبار الهمذاني ونحوهم. وكلام الفلاسفة ما يجده في كتب ابن سينا وأبي البراكات ونحوهما. وفي مذهب الأشعري على كتب أبي المعالي كالشامل ونحوه وبعض كتب القاضي أبي بكر وأمثاله. وهو ينقل أيضا من كلام الشهرستاني وأمثاله. أما كتب القدماء كأبي الحسن الأشعري وأبي محمد بن كلاب وأمثالهما. وكتب قدماء المعتزلة والنجارية، والضرارية ونحوهم فكتبه تدل على أنه لم يكن يعرف ما فيها. وكذلك طوائف الفلاسفة المتقدمين. وأما أقوال أئمة الفقه والحديث والتصوف ونحوهم من علماء المسلمين فكلام الرازي يدل على أنه لم يكن مطلعا على ذلك، وكذلك كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان.

ويعلق على هذا الكلام محمد عربي بوعزيزي قائلا: (إن في هذا تحاملا على الراوي وغلوا وتشنيعا ومغالطة، والسبب في ذلك راجع إلى ما بين الرجلين من اختلاف مذهبي واضح،... ولا يخفى أن الرازي ناظر الحنابلة وقاومهم ضمن غيرهم من المشبهة)[3]. ثم يقول: (إن استعراضنا للعلوم التي ألف فيها، وتتبعنا لمن أخذ عنهم كفيل بأن يجعلنا نقف على سعة إطلاعه، وغزارة علمه، وكثافة نشاطه)[4].

---

1 - ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ط لا ت، بيروت: دار الفكر، 1956، ج3، ص36و38 .

2 - المصدر السابق، ص34.

3 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص39.

4 - المصدر السابق.

والحق ما قاله صاحب كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء وما جاء في أقوال الزركان، فهو لم يكتف بالاطلاع على كتب علماء الإسلام والفلاسفة القدماء فحسب؛ بل سبر أغوار الثقافة والفكر العربي، وما جاء في تفسيره أو في كتبه الأخرى من معرفة بأحوال الأمم والملل والنحل خير دليل على ذلك.

ثانيا: مؤلفات فخر الدين الرازي

وجاء في كتاب البداية والنهاية لابن كثير أن الرازي ألف أقرب من مأتي كتاب[1]، إلا أن التاريخ لم يحفظ لنا سوى أسماء البعض منها، ويمكن ذكر بعضها ضمن أهم العلوم التي برز فيها وتقدم وساد.

1. علم الكلام والفلسفة والمنطق والجدل: اهتم الرازي بعلم الكلام بالدرجة الأولى اعتقادا منه أنه طريق إلى عز الدنيا والآخرة، وأنه من أشرف العلوم وأكملها، لأنه يرتكز أساسا على معرفة ذات الله[2].

2. الفلسفة: قال عنه عبد المنعم حنفي: (هو أفضل الجميع ممن يسمون بالرازي، ويتفوق عليهم كفيلسوف، وفلسفته توفيقية، حاول فيها أن يؤلف بين مختلف المدارس والتيارات والمذاهب والنظريات[3]، وله في الفلسفة تعجيز الفلاسفة بالفارسية، وبالعربية لباب الإشارات، وهو شرح لقسم من الإلهيات من الإشارات لابن سينا، وله رسالة في النفس، والمباحث المشرقية)[4]، وفي خصوص الفلسفة والمباحث الحكمية فقد جمع الرازي في تفسيره الكبير بين المباحث الفلسفية والكلامية والدينية [5]، وله فيها : شرح عيون الحكمة، والملخص في الفلسفة، نهاية العقول، كتاب المباحث الشرقية، مباحث لباب الإشارات[6].

3. المنطق والجدل: وأما المنطق فكان الفخر يعتبره علما قائما بذاته، فهذا ابن خلدون يقول: (ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق... ونظروا فيه من حيث أنه فن برأسه لا من حيث أنه آلة العلوم فطال الكلام فيه واتسع وأول من فعل الإمام فخر الدين بن الخطيب ومن بعده أفضل الدين الخنوجي)[7]. وبالرغم من أن الجدل جزء من المنطق فقد أفرد له الرازي كُتُبًا خاصة تعد من زبد هذا الفن والمراجع الهامة فيه، منها: كتاب الطريقة في الجدل، مباحث الجدل، طريقة في الخلاف، شفاء العي من الخلاف، الطريقة العلائية في الخلاف[8].

---

1 - ابن كثير أبي الفداء الحافظ الدمشقي، **البداية والنهاية**، ط2، بيروت: دار المعرفة، 1997، ج13، ص55.
2 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص41.
3 - وذهب إلى هذا الرأي دوني إلي ألفا، **موسوعة أعلام الفلاسفة**، ص473.
4 - عبد المنعم حنفي، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ط2، مصر: مكتبة مدبولي، 1999، ج1، ص632.
5- دوني إلي ألفا، **موسوعة أعلام الفلاسفة**، ص472.
6 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص42.
7- ابن خلدون عبد الرحمان، **المقدمة**، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، ط1، القاهرة: دار الفجر للتراث، 2004، ص606.
8 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص42.

4. العلوم الرياضية والطبيعية: للفخر إلمام واسع بميدان العلوم الرياضية والطبيعية ويتجلى ذلك من خلال تصديه لتفسير الآيات المتصلة بهذه الموضوعات[1].

وقد اعتبره البعض أشهر رياضي أنبتته بلاد فارس في زمنه، وقد ألف كتابا مستقلا في الهندسة ونسب إليه كتابا آخر بعنوان: مصادرات إقليدس.

5. الطب: إن المتأمل في تراث الرازي يتضح له مدى رسوخه في ميدان الطب، وهو الطبيب المشهور في عصره، له كتاب مسائل الطب، وهو يؤمن بالصلة الوثيقة بين الفراسة والطب، ويوردها تحت العلم الطبيعي، وفي الفراسة يزعم بأن له كتاب الفراسة و آخر في الرمل[2].

6. كتب عامة ودوائر معارف: يشهد كل من ترجم للفخر أو درسه أنه يتسم بالموسوعية في أثره العلمي، ويذكره البعض بأنه من أكابر الموسوعيين، قال محمد عربي بوعزيزي: (وذلك لما اتسم به تراث الرجل من الإحاطة والشمول في شتى الفنون والعلوم)[3].

7. العربية: يعد الرازي من أبرز من جمع بين أدب القول والكتابة فهو الخطيب ابن الخطيب، والملاحظ أن الرازي تأثر ببلاغة الإمام علي كرم الله وجهه، فشرح نهج البلاغة وسقط الزند، وله مؤاخذات جيدة على النحاة كما ذكر ابن خلكان[4].

8. التفسير: ألف الإمام الرازي في علم التفسير كتبا عديدة، ونال بذلك شهرة واسعة؛ إلا أن تلك الكتب لا تخرج عن منهجه في التفسير الكبير الذي سماه مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير[5].

9. الفقه والأصول: له شرح الوجيز لم يبق منه إلا ما جاء في التفسير لآيات الأحكام التي تتعلق بمسائل الفقه، ومناظرتان جرت بينه وبين فقهاء بخارى في موضوع البيع. وقد علق أحد الباحثين المعاصرين على منهج الرازي في تناوله للفقه الشافعي البسيط بالشرح وفق نظرته الفلسفية المعقدة[6]، أما علم الأصول، فيقول ابن خلدون: (كان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب: البرهان للجويني والمستصفى للغزالي وكتاب العهد لعبد الجبار المعتزلي، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري. وكانت هذه الكتب الأربعة قواعد هذا الفن، ولخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين وهما الرازي في كتاب المحصول، وسيف الدين الآمدي في كتاب الأحكام)[7]، وله المحصول في الفقه، وذكر الداوودي أن الرازي له الهادي[8]، المعالم في أصول الفقه، كتاب تنبيه الإشارة.

---

1 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص42.

2 - هذه المسألة مختلف فيها بين المؤرخين والباحثين، راجع بخصوص الموضوع، السبكي، **طبقات الشافعية**، ج8، ص87.

3 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص46.

4 - ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، مج 4، ص 249.

5 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص42.

6 - خليف، **فلاسفة الإسلام**، ص 296 إلى 311.

7 - ابن خلدون، **المقدمة**، ص549.

8 - الداوودي، **طبقات المفسرين**، ج2، ص 218.

وللإمام الرازي كتب بالفارسية: فالرازي يجيد لغتي العرب والعجم، والسبب في ذلك واضح، فاللغة العربية كانت في ذلك الوقت لغة العلوم فضلا عن كونها لغة القرآن، وأما الفارسية الفهرية[1] فهي لغة البلاد الأصلية التي لم يعتمدها فقط في الخطابة والوعظ والمناظرة؛ بل حتى في التأليف والتصنيف، ومن الكتب التي ألفها: الرسالة الكمالية، تهجين تعجيز الفلاسفة، البراهين البهائية[2].

---

1 - تعددت اللغات في منطقة خراسان قبل مجيء الإسلام، وكان أشهرها: الفارسية، الفهرية، السريانية، الخودية، الدرية، وكان الفهرية هي اللغة الرسمية الإدارية والأدبية، ولكن بعد مجيء الإسلام إلى هذه المناطق حلت اللغة العربية محل اللغة الفهرية، وبخاصة للراغبين في الوظائف الإدارية، أو المتجهين إلى للثقافة والمعرفة، الذين طمعوا في أن يكتبوا لا للفرس وحدهم بل للمسلمين جميعا. شلبي، **موسوعة التاريخ**، ج8، ص29.

2 - الرازي، محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين ، **مفاتيح الغيب**، تقديم: هاني الحاج، تحقيق وتعليق: عماد زكريا البارودي، ط لا ت، ج1، ص13و14.



التفسير الكبير

والأسس المنهجية في الرد على النصارى

ترجع شهرة الرازي ومكانته في تاريخ الفكر الإسلامي إلى تفسيره المسمى مفاتيح الغيب، والشهرة الواسعة لهذا الكتاب ترجع لتميزه عن غيره بالأبحاث الفياضة الواسعة، في نواح شتى من العلوم[1]، والأكيد أن هذا المؤلف الضخم كان وراء تأليفه دوافع مختلفة، وكان لصاحبه منطلقات فكرية عملت عمل المحرك المنتج له، وأسس منهجية اتبعها في طرحه للقضايا بما فيها دراسته للأديان التي على رأسها الديانة النصرانية. وكل هذه العناصر سيتم تناولها في ثلاثة مباحث مستقلة كما يلي:

المبحث الأول:

التفسير الكبير ودوافع تأليفه

المطلب الأول: التعريف بالتفسير الكبير

أولا: في تسمية الكتاب

يقع هذا الكتاب الضخم في اثنين وثلاثين مجلدا، وقد طبع مرات عديدة[2]، وأطلق عليه اسم "التفسير الكبير" تمييزا له عن كتابه الآخر عنوانه: "أسرار التنزيل وأنوار التأويل" الذي سماه "التفسير الصغير"[3]، والذي يطالع مفاتيح الغيب يجد فيه إشارات صوفية تبين أن صاحبه خبر التجربة الروحية وسبر أغوارها وسلك في طرق العارفين، واسم الكتاب "مفاتيح الغيب" ينبئ عن هذا التوجه الصوفي، يقول محمد العريبي: (ولا شك في أن لتسمية الإمام الفخر لتفسيره مفاتيح الغيب أبعادها ومغزاها. فمن المعروف أن الغيب الإلهي في نظر المتكلمين المتقدمين لا ينال ولو بشيء من البعد والغوص، فيظل الإنسان عاجزا عن إدراكه. وهاهو الإمام الفخر يبحث عن المفاتيح المؤدية إلى الغيب، ولو على قدر الطاقة البشرية. فهاهنا عملية غوص فكري إلى باطن النص الموحى في عملية تبيين لمنطلقاته)[4]. ويعتبر العريبي أن الكاتب استلهم اسم الكتاب من قوله تعـالى: چ □ □ □ □ □ □□ □□ □ □ چ[5]. ففسرها بثلاثة طرق[6].

الطريقة الأولى: ينسبها إلى الحكماء الذين قالوا بأن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة. وبناء على هذه القاعدة، قالوا: الموجود إما أن يكون واجبا لذاته وإما أن يكون

---

1 - محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ط لا ت، مكتبة مصعب بن عمير الإسلامية، 2004، ج1، ص208.

2 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص64.

3 - المصدر السابق.

4 - محمد العريبي، **المنطلقات الفكرية**، ط1، بيروت: دار الفكر البناني، 1992، ص 88 و89.

5 - سورة الأنعام، الآية 59.

6 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج13، ص9 و10.

ممكنا لذاته، والواجب لذاته ليس إلا الله وكل ما سوى الله فهو ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يكون إلا بتأثير الواجب لذاته، وكل ما سوى الله فهو موجود بإيجاده، إما بواسطة واحدة، وإما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده، وعلمه بذاته يوجب عمله بالأثر الأول الصادر منه، ثم علمه بذلك الأثر الأول يوجب علمه بالأثر الثاني وهكذا. ويلزم عن القول بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، وعلم الغيب ليس إلا علم الحق بذاته المخصوصة، ويحصل له من علمه بالآثار الصادرة عنه، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته صح قوله تعالى: ﭽ □ □ □ □ □ □□ □ ... ﭼ [1].

والطريقة الثانية: هي أن يفهم من قوله تعالى: ﭽ □ □ □ □ □ □□ □ □ ... ﭼ [2] أن العقول تتحير والأفكار والألباب تتقاصر عن الوصول إلى مبادئ الأشياء وحقائقها.

أما الطريقة الثالثة: أن يقال: إن القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الإعراض عن قضايا الحس والخيال وألفوا استحضار المعقولات المجردة، ومثل هذا الإنسان يكون نادرا، وقوله: ﭽ□ □ □ □ □ □ □ □ □ ... ﭼ [3]. قضية عقلية محضة مجردة، فالإنسان الذي يقوى عقله على الإحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا. والقرآن إنما أنزل لينتفع به جميع الخلق. فها هنا طريق آخر، وهو أن ذكر القضية المحسوسة الداخلة تحت القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل واحد[4].

ويعد صاحب المنطلقات الفكرية الإمام الرازي من القائلين بأن الطريقة الثالثة هي الأقرب إلى الحق، فقال: (ويجعل الإمام الفخر من الطريقة الثالثة) القانون الأصدق في فهم قوله تعالى: ﭽ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ...ﭼ [5]. ويفهم من هذا القانون أن الإحاطة بالقضايا العقلية المحضة صعبة المنال، ولكنها غير مستحيلة وهو لا يقطع بعدم وجود الإنسان الذي يستطيع الارتقاء لفهم معنى مفاتيح الغيب. ويمنع الإمام أن يكون في كلام الله ما هو مغلق على إفهام الناس[6].

---

1 - سورة الأنعام، الآية 59.
2 - سورة الأنعام، الآية 59.
3 - سورة الأنعام، الآية 59.
4 - العريبي، **المنطلقات الفكرية**، ص 89.
5 - سورة الأنعام، الآية 59.
6 - العريبي، **المنطلقات الفكرية**، ص89.

ثانيا: في مدة الاشتغال بمفاتيح الغيب، وتواريخ نهايات السور

1. في مدة الاشتغال به

اشتغل الإمام الفخر الرازي بتأليف تفسيره الكبير على فترات متقطعة، وأنهى قسما كبيرا منه قبل استقراره في هراة؛ لكن هناك عدة أسئلة تطرح حول تأليف الرازي لتفسيره، متى بدأ فيه؟ ومتى انتهى منه؟ وهل أتمه كله؟ وما صحة نسبته إليه؟

لقد توقف القدامى أنفسهم عند هذه الأسئلة دون أن يظفروا بأجوبة مؤكدة وكاملة عليها، غير أنه من الثابت أن الرازي (شرع في كتابة تفسيره بعد أن اكتملت أدواته العلمية وبلغ تمام نضجه العقلي وبعد أن تقدم له تصنيف قدر كبير من الكتب)[1] .

2. تواريخ نهايات السور

جدول يشتمل على عرض للتواريخ المضبوطة في نهايات تفاسير السور.

السورة	اليوم	الشهر	السنة	المكان
آل عمران	الخميس	ربيع الآخر	595هـ	/
النساء	الثلاثاء	جمادى الآخر	595هـ	/
الأنفال	الأحد	رمضان	601هـ	بغدان
التوبة	الجمعة	14 رمضان	601هـ	/
يونس	/	رجب	601هـ	/
هود	الاثنين	رجب	601هـ	/
الرعد	الأحد	شعبان	601هـ	/
إبراهيم	الجمعة	شعبان	601هـ	/
الكهف	الثلاثاء	17صفر	602هـ	غزنين
الصافات	الجمعة	17ذي القعدة	603هـ	/
ص	الخميس	2ذي الحجة	603هـ	/
الزمر	الثلاثاء	ذي القعدة	603هـ	/
غافر	السبت	ذي الحجة	603هـ	هراة

1 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص67.

الشورى	الجمعة	18ذي الحجة	603هـ	/
الزخرف	الأحد	11ذي الحجة	603هـ	/
الدخان	الثلاثاء	12ذي الحجة	603هـ	/
الجاثية	الجمعة	15ذي الحجة	603هـ	/
الأحقاف	الأربعاء	20ذي الحجة	603هـ	/
الفتح	الخميس	17ذي الحجة	603هـ	/

من خلال التواريخ الواردة في نهاية السور وأسماء الأمكنة يمكن تسجيل ملاحظات، منها:

1. أن الرازي استغرق في تأليف مفاتيح الغيب فترة زمنية لا تقل عن ثماني سنوات، وهي الفترة الممتدة ما بين 595هـ وسنة603هـ. وإذا أضيف إلى هذه الفترة المدة التي احتاجها في استنباط علوم سورة الفاتحة و التي شغلت الجزء الأول بكامله، وتفسير سورة البقرة وهي أطول سور القرآن وشغلت حوالي ثلاثة أجزاء التفسير، تكون المدة لا تقل عن عشر سنوات. وهكذا يكون الإمام قد (أفنى السنوات العشر الأخيرة من حياته في تأليف تفسيره)[1].

2. أن الإمام الفخر قد ألف الكتاب على فترات متقطعة وفي أماكن مختلفة، فالمدة التي تفصل ما بين تفسيره سورة النساء وتفسير سورة الأنفال هي ست سنوات(595هـ، 601هـ). وأن تنقلاته ما بين صحراء بغداد وهراة لم يثنه عن تأليف كتابه الذي أظهر فيه نشاطا كبيرا ففي عام واحد فرغ من تفسير سورة الصافات والزمر، وفسر سورة فصلت والسجدة في يومين وسورة الشورى فسرها في يومين أيضا، وسورة الزخرف فسرها في ثلاثة أيام، وسورة الدخان أنهاها في ليلة واحدة[2].

3. أن الفخر لم يتبع في تفسير السور نظاما معينا الأولى فالثانية حسب ترتيب المصحف.

4. أن بعض السور كانت مضبوطة التواريخ والبعض الآخر لم يكن كذلك وهي92 سورة. والمثال على ذلك أن المفسر قد أهمل بداية من سورة الكهف تسجيل تواريخ الانتهاء من 18 سورة، أي حتى وصل سورة الصافات، وبعد سورة الفتح لا وجود لتاريخ نهايات السور الباقية وهي 66 سورة. والأقسام التي لم يؤرخ لها الرازي لا يعلم شيء عن تاريخ الانتهاء منها[3].

وهذا الإهمال للتواريخ سبَّبَ مشكلة تتمثل في جهل حقيقة نسبة التفسير كله للرازي خاصة مع وجود من ينفي ذلك، فقد جاء في كتب بعض أهل العلم والمؤرخين أن الرازي لم يكمل تفسير القرآن ومن هؤلاء: ابن قاضي شهبة، ابن خلكان، العماد الحنبلي، الذهبي، محمد عبده، ابن حجر العسقلان، وحاجي خليفة.

---

1 - العريبي، **المنطلقات الفكرية**، ص 85.

2 - المصدر السابق.

3 - المصدر السابق.

أما الإمام الذهبي فقد قال: (إن الإمام فخر الدين الرازي كتب تفسيره هذا إلى سورة الأنبياء فأتى بعده شهاب الدين الخوبي[1]، فشرع في تكملة هذا التفسير ولكنه لم يتمه، فأتى بعده نجم الدين القمولي[2] فأكمل ما بقي منه. كما يجوز أن يكون الخوبي أكمله إلى النهاية، والقمولي كتب تكملة أخرى غير التي كتبها الخوبي)[3].

والسؤال المطروح، هو: هل فسر الرازي القرآن كله ؟وإذا كان الجواب بالنفي فمن الذي أكمل هذا التفسير؟

- يعد رأي الذهبي مجرد اجتهاد قد يخطئ وقد يصيب، خاصة أنه قد اتضح له بعد قراءات متكررة للتفسير أن هذا التفسير من أوله إلى آخره لا يوجد فيه تفاوت خاصة على مستوى المسلك أو المنهج؛ لأن الكتاب من أوله إلى آخره يجري على نمط واحد، وطريقة واحدة تجعل الناظر فيه لا يستطيع أن يميز بين الأصل والتكملة، ولا يتمكن من الوقوف على حقيقة المقدار الذي كتبه الفخر، والمقدار الذي كتبه صاحب التكملة[4].

ثالثا: نسبة التفسير للإمام فخر الدين الرازي

هل تصح نسبة التفسير كله للإمام فخر الرازي؟

هذه مسألة تستدعي الوقوف عندها باستعراض آراء المحققين القدامى والمحدثين، منهم:

1- محسن عبد الحميد الذي يرى أن الذهبي اعتمد في بناء هذا الحكم الظني على ما قرأه على هامش كتاب كشف الظنون ما نصه: (رأيته بخط السيد المرتضى نقلا عن شرح الشفا للشعاب أنه وصل إلى سورة الأنبياء...) فقال محسن: (وهكذا بنى الكاتب الفاضل هذا الحكم الظني على عبارات عامة، وردت في بعض الكتب القديمة لا كلها، دون الاعتماد الكامل على ما ورد في هذا التفسير، ومقارنة بعضها ببعض للوصول إلى نتيجة حاسمة)[5]. واستند محسن عبد الحميد في إثبات أن التفسير الكبير قد كتبه الرازي كله بخطه على مقولة العلامة القفطي الذي قال أنه اطلع عليه ورآه بكامله مكتوبا بخطه الدقيق، فقال محسن: (بخطه الدقيق دلالة واضحة على أنه وقف على هذا التفسير ورآه رأي العين، ولا يستبعد ذلك لقربه منه) [6].

---

[1]- وهو: محمد بن أحمد بن الخليل الخويي الشافعي، قاضي القضاة ذو الفنون ، ولد سنة 626هـ تميز منذ صغره على أقرانه بالحفظ، سمع على السخاوي وابن الصلاح، وأجاز له خلق من أصبهان وبغداد ومصر والشام، صنف كتابا يحتوي على20علما وشرح الفصول لابن معطي ونظم علوم الحديث لابن الصلاح، توفي 637هـ. الكتبي، محمد بن شاكر، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، ط لا ت، بيروت: دار صادر، ص313. وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص258، ابن كثير، البداية والنهاية، ج13، ص327.

[2]- وهو: أحمد بن محمد بن أبي الحزم مكي المخزومي نجم الدين أبو العباس القمولي الشافعي المحتسب بالقاهرة، المتوفي سنة727، له البحر المحيط في شرح الوسيط للغزالي، وتحفة الطالب في شرح كافية ابن حاجب، وتكملة مفاتيح العلوم للفخر الرازي. حاجي خليفة، كشف الظنون، ج5، 105.

3 - الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ج1، ص18.

4 - المصدر السابق، ج1، ص208.

5- بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص71. نقلا عن محسن عبد الحميد، الرازي مفسرا، ص56.

6 - المصدر السابق.

2- والشيخ الفاضل بن عاشور ذكر في كتابه التفسير ورجاله توقف الكثير من العلماء عن الجزم بأن هذا التفسير بأكمله من تحرير الرازي لما جاء في ثنايا هذا الكتاب من إسناد ناقل عنه، فقد تكرر فيه: قال الإمام، قال المصنف، مع نعته بما لا يصدر عن المتكلم عن نفسه مثل: (قال المصنف الداعي إلى الله رضي الله عنه...)، وتتبعوا هذه الشواهد فوجدوها منحصرة في أماكن متأخرة في الترتيب فجزموا بأن أول الكتاب من وضع الرازي، وأن آخره من إكمال غيره، ونسب ذلك الإكمال إلى القاضي شهاب الدين الخوبي المتوفى 639هـ، ولا يبعد أنه من تلاميذه لقرب العهد منه[1].

ثم قال: (والذي يبدو في نظرنا فيصلا بين ذلك كله أن الرازي لما انتصب في آخر حياته لتصنيف التفسير تمكن من إخراج شيء منه في تحريره النهائي، وبقي شيء في الأمالي والمسودات بيد بعض تلامذته فأقبل على تصنيفه وتحريره وألحق الفرع بالأصل. فالكتاب بروحه هو كله للرازي وبتحريره هو من وضعه في الأول ووضع تلميذه الخوبي في الآخر)[2].

وهذا الرأي هو الأرجح، وهذه النتيجة التي وصل إليها الفاضل بن عاشور ليست ببعيدة عن النتيجة التي توصل إليها باحثون آخرون، من أمثال: محسن عبد الحميد وبوعزيزي والتي تؤكد أن الرازي أكمل كتابة التفسير الكبير كله قبل وفاته.

3- وبوعزيزي، قال: (ويبدو لي بعد قراءة دقيقة للتفسير أنه كله للرازي ابتداء من سورة البقرة وانتهاء بسورة الناس. وأن ما ورد في سورة الواقعة من إسناد الكلام إلى الإمام فقد تكرر ورود (قال الإمام) و(قال المصنف) في مواضع أخرى سابقة. وكذلك فإن ما ورد من تنويه وتجلية تأتي عادة من الكاتب نفسه، ولا يستبعد أن يكون كل ذلك مجرد إضافات أدخلها النساخ ضمن تفسير سورة الواقعة).

والأهم في هذا، هو أن القسم الأول الذي يشتمل السور التي تناول فيها الرازي الرد على العقيدة النصرانية لا يشك أحد في أنها له[3].

وأما فيما يتعلق بالأقسام الأخيرة، فقد قال الفاضل بن عاشور: (فهي كذلك من تأليف الفخر الرازي وذلك لما تشترك فيه مع الأقسام الأولى من دلالات تكاد تكون واحدة)[4]، وذلك لما وجده من توافق تام من بداية التفسير إلى نهايته في المصطلحات والأسلوب وطريقة الاستدلال والاستنباط والاستطراد، وردوده على الملل والنحل، وعلى الفرق التي ظل يصارعها من كرامية وحنابلة ويهود ونصارى ومجوس[5].

1 - بن عاشور، **التفسير ورجاله**، ص124، و127.
2 - المصدر السابق، ص127و 128.
3 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص72.
4 - بن عاشور، **التفسير ورجاله**، ص128.
5 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص 75.

رابعا: التُّهم التي وجهت للتفسير الكبير

أثار هذا الكتاب ضجة كبيرة لم يثرها أي كتاب من جنسه. فالكتاب متميز في غايته وطريقته في التعاطي مع كلام الله، وفي موضوعاته وقضاياه. وأراء الباحثين والعلماء حول قيمة ومقصد هذا التفسير الموسوعي مختلفة ومتعارضة. فهناك من تحمس له، وهناك من تحمس عليه. فابن تيمية الذي أغراه هذا الجانب الموسوعي يرى أن تفسير الرازي فيه كل شيء إلا التفسير [1]. وأما ابن خلكان فقد قال أنه (جمع فيه كل غريب وغريبة)[2].

ونُقل عن أبي حيان أنه قال في البحر المحيط: (جمع الإمام الرازي في تفسيره أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير)[3]، وأوضح الشيخ محمد عبده بصراحة في قوله أن السبب في خروج الإمام الفخر عن المألوف في تفسيره (زيادته صارفا آخر عن القرآن بما أورده في تفسيره من العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها من العلوم الحادثة في الملة على ما كانت عليه في عهده كالهيئة الفلكية اليونانية وغيرها)[4]. فانتقاد محمد عبده لطريقة الرازي يرجع إلى إدخال هذا الأخير في تفسيره مسائل من العلوم اعتبرت دخيلة على الملة.

والحقيقة أن الإمام لم يتوقف عند هذا الحد بل أدخل الكثير من المسائل الأصولية والمسائل النحوية والبلاغية، وغيرها. وإن كان لا يتوسع في ذلك توسعه في مسائل العلوم الكونية والرياضية، ومن أجل ذلك قال صاحب كشف الظنون: (إن الإمام فخر الدين الرازي ملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة، وخرج من شيء إلى شيء، حتى يقضي الناظر العجب)[5].

أما ابن حجر العسقلاني، فقد قال في هذه المسألة: (وكان يعاب عليه إيراد الشبه الشديدة ويقصر في حلها حتى قال بعض المغاربة: يورد الشبه نقدا ويحلها نسيئة. وقال:...ورأيت في الإكسير في علم التفسير للنجم الطوفي ما ملخصه: ما رأيت في التفاسير أجمع لغالب علم التفسير من القرطبي عن شيخه سراج الدين السرمياحي المغربي، أنه صنف كتاب المآخذ في مجلدين، بين فيهما ما في تفسير الرازي من الزيف والبهرج، وكان ينقم عليه كثيرا ويقول: يورد شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوهاء)[6].

ويرفع عنه البعض الآخر هذه التهمة بالردود التالية: أن تقريره لمذهب الخصم تقريرا منصفا يدل على قوة الحجة والإقناع. ومن المتحمسين له تاج الدين السبكي، الذي قال: (بل فيه كل شيء مع التفسير)[7]، وأما

---

1 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة** ، ص64.
2 - ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج4، ص 248.
3 - حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ج1، ص 230و231.
4 - محمد عبده، **تفسير المنار**، ط2، مصر: دار المنار، 1948، ص7.
5 - حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ج1، ص 230و231.
6 - العسقلاني، **لسان الميزان**، ج4، ص427
7 - الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج4، ص254.

فتح الله خليف فقد كان يظن أن عبارة ابن تيمية تنطوي على جانب كبير من الصحة؛ لكن بعد أن اطلع عليه قال: (وكنت أرى أن المتصفح لتفسير سورة الفاتحة الذي أفرد لها الرازي مجلدا ضخما لا يسعه إلا أن يوافق ابن تيمية على رأيه، لكن هذا الظن قد تبدد في نفسي بعد أن صبرته وتوغلت فيه وفي مباحثه، وأصبحت أكثر ميلا إلى رأي تاج الدين السبكي وهو أن تفسير الرازي فيه كل شيء مع التفسير)[1] ففيه مع التفسير مباحث لغوية وفقهية وكلامية وفلسفية، وإن كانت النزعة الكلامية هي الغالبة عليه. ويكفي أن تعرف أن الرازي لم يترك مسألة من مسائل الكلام إلا وعرض لها وفصل القول فيها.

ويدافع الشيخ ابن عاشور عن طريقة الرازي هذه ضد من شككوا في قيمتها ويدفع عن تفسيره فرية راجت في مجالس العلماء قديما وحديثا من أن تفسير الرازي قد اشتمل على كل شيء سوى التفسير، فيرى أنها كلمة صدرت من غير روية ولا تحقق، وانبنت على نظرة سطحية إلى طريقته التي لم يألفوها من قبل، فقال: (... الإمام الرازي رأى أن الناحية اللفظية من تفسير القرآن قد أخذت حظها وزيادة في التفاسير الأخرى فجاء يولي عنايته الغاية المقصودة من ورائها ولا سيما وقد وضع تفسيره لغرض الإقناع بأن حكمة القرآن تسمو على سائر الفلسفات وتنفرد بهداية العقول البشرية إلى غايات الحكمة من طريق العصمة)[2].

ولبيان منزلة الفخر الرازي، وإنصافه يقول الزركان في رسالته مفندا زعم وتحامل ابن تيمية ومطلعا إياه على مدى ما جمع الرازي بين دفتي اثنين وثلاثين مجلدا من تفسيره الكبير: (...وكيف يجهل الرازي أقوال أئمة الحديث والفقه والتصوف والتفسير والصحابة والتابعين وهو الذي قد قيل عن تفسيره: إنه جمع كل غريب وغريبة؟ فهل يريد منا ابن تيمية أن نعدد كم من الأحاديث قد ورد بين دفتي اثنين وثلاثين مجلدا؟ وكم مرة جاء ذكر أبي حنيفة ومالك والثوري والليث والأوزاعي وأبي يوسف والشافعي وعلي وعائشة وابن مسعود؟ وكم جاء ذكر عطاء وقتادة والسدي والحسن البصري ومكحول وحماد وطووس؟ أم هل الأقوال التي نقلها عن أئمة التفسير لم يكن لها أصل بل اخترعها واختلقها؟ هل كان الرازي جاهلا بأقوال أئمة التصوف، وهو الذي ملأ كتابه لوامع البينات بمأثور عن يحيى بن معاذ والحلاج والبسطامي وشفيق البلخي، والشبلي ومالك بن دينار وعبد الله بن مبارك والحارث بن أسد المحاسبي وابن عطاء والفضيل بن عياض والجنيد وذي النون المصري وحاتم الأصم وغيرهم؟)[3]، وأما في الرد على الذين كانوا ينقمون عليه ويقولون: (يورد شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوهاء)[4]، وبعد ها العرض للآراء، يمكن القول أن الإمام الفخر الرازي في منهجه التفسيري، تميز بـ:

1 - خليف، **فلاسفة الإسلام**، ص314.

2 - بن عاشور، **التفسير ورجاله**، ص79.

3- بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص41، نقلا عن الزركان، الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص 39.

4 - ابن حجر، **لسان الميزان**، ج4، ص427.

1. أنه كان يجمع ما أمكنه من الحقائق والدقائق عن المذاهب والعقائد، وهذا ما يمنحه وسام الأمانة العلمية إذ ينقل من الخصم قوله ودليله بكل أمانة، فقد صرح بأنه مقرر مذهب خصمه تقريرا لو أراد خصمه تقريره لم يقدر على الزيادة على ذلك.

إلا أن هذا لا يعني أنه كان لا يرد على الخصم؛ بل الدارس لكتبه بما فيها مفاتيح الغيب يلحظ شدة تحمس الرازي لنقد ونقض شبهات المذاهب والأديان المخالفة، وهذا ما سيتضح في الفصول القادمة، ببيان منهجه في الرد على بعض الشبهات، مثل طريقته في الرد على شبهة تواتر الكتاب المقدس، حيث تجده في موضع قد بين أن الكتاب المقدس محرف تحريفا لفظيا وآخر معنويا[1].

وفي موضع آخر قرر مذهب النصارى في الاعتماد على تواتر الكتاب المقدس، فنقل مذهب الخصم ولم يرده، وعدم رده يوحي للقارئ بأن التواتر مقبول لأنه مبني على اشتهار الأناجيل بين الناس[2].

وفي موضع مخالف تجده يقرر أهم الشبهات التي يثيرها السفسطائيون في عدم قبول الخبر المتواتر سواء كان ينتهي إلى تواتر القليلين أم إلى تواتر الكثيرين. تقريرا لا مزيد عليه[3].

وفي بعض المواضع التي يذكر فيها الشبهات لا تكاد تسجل للإمام أي موقف، فتسلم بالاتهام الذي يوجه إليه على أنه يورد شبهة المخالفين على غاية من التحقيق، وأنه يورد مذهب أهل السنة على غاية من الوهاء.

إلا أنك وبعد الاطلاع على كل ما كتبه الرازي حول موضوع التواتر، تجده قد بين في مواضع أخرى من تفسيره مذهب أهل السنة غاية التبيين معضدا رأيه بأدلة الشرعية والعقلية على غاية من التحقيق والتدقيق، وبهذا يذهب اللبس. وسيتم بيان ذلك في الفصل الموالي.

2. أنه في تفسيره بصفة عامة تجده يتبع طريقة مخالفة لطريقة السابقين في تناول آراء المذاهب المخالفة للإسلام أو لمذهب السنة، فعلماء الكلام الأوائل عرفوا بذكرهم لمذهب الخصم وردهم المباشرة عليه بما أمكنهم من أدلة، دون محاولة منهم على تفهم أسباب إتباع الخصم لذلك المذهب. وأما طريقة الإمام فهي تختلف عن ذلك؛ لأن الإمام يذكر مذهب الخصم ويبينه على غاية من التحقيق، وكأنه يريد أن يعلمنا عن سبب اقتناع الخصم بالمذهب، وذلك بذكره لأهم الشبه التي تخالف مذهب أهل السنة توضيحها، وعند تركيزه على أهم الشبهات يستطيع أن يعرف الخلل الذي وقع فيه الخصم ويحدد نوعه وسببه، فيقوم في مواضع أخرى بذكر تلك الشبه ويبين سبب وقوع الخصم فيها من خلال تحديده دائما لنوع الخطأ.

---

[1]- الرازي، **مفاتيح الغيب**، منتدى الكتاب الالكتروني الإسلامي http://adel-ebooks.mam9.com/ مكتبة الكتاب الالكتروني الإسلاميhttp://b.m93b.com/، ج1، ص123.

[2]- المصدر السابق، ج1، ص123، ج5، ص95.

[3]- المصدر السابق، تقديم: هاني الحاج، تحقيق وتعليق: عماد زكريا البارودي، ط لا ت، ج8، ص67.

وترجح الباحثة أن هذه الطريقة في نقد أهل المذاهب والأديان المخالفة للإسلام كانت السبب في قدرته على تأليف كتابه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، الذي يتميز عن باقي كتب علم الكلام بتقسيماته الممتازة لأنواع المعارف والاستدلالات والنظر.

والأرجح أن طريقته تشبه لحد كبير الطريقة القرآنية التي من أهم مميزاتها تناول المسألة الواحدة في عدة مواضع من السور وبطرق مختلفة.

وبذلك يمكن القول أن طريقة الرازي في تناول الموضوع الواحد تحتاج من الباحث النظر في كل كتابه، وتجميع كل أقواله وفق منهج تفسيري تجميعي. وأما أخذ جزء من كلام الإمام أو مقاطع من تفسيره دون معرفة وجهة نظره الحقيقية فذلك من دواعي الخيانة العلمية التي وقع فيها بطرس زكريا، وستأتي الباحثة على بيانها في الفصل الموالي.

المطلب الثاني: دوافع تأليف الرازي لمفاتيح الغيب

كان وراء تأليف الفخر هذا التفسير الضخم أسباب ودوافع، أهمها:

أولا: الدوافع السياسية والاجتماعية

كانت الأوضاع السياسية والاجتماعية حافزا ودافعا قويا للفخر كي يؤلف هذا التفسير الكبير، يقول الدكتور عبد الحميد: (ولا أستبعد أن يكون اضطراب الحياة السياسية والفكرية والاجتماعية وما ترتب عليه من قلق نفسي في العالم الإسلامي في القرن السادس الهجري أحد الأسباب التي دفعت الرازي إلى التفكير بتأليف هذا التفسير كي يعتمد على القرآن الكريم للحديث عن جمال العالم الروحي وخلوده، ولذلك دعا الناس إليه في صوفية خفيفة، وزينه لهم بكلام في غاية القوة والمتانة، وسقوط العالم الإسلامي بسرعة مدهشة أمام غزوات الأعداء وهجمات الصليبيين والتتار قبل وبعد موت الرازي يثبت هذا إلى حد بعيد)[1].

ثانيا: الدوافع الفكرية

وهي الأهم في هذه الدراسة، وتمثلت بالدرجة الأولى في:

1. اجتهاد الإمام في تقوية الدين، وتوريث اليقين، وإزالة الشكوك والشبهات، وإبطال الجهالات والضلالات[2]. فقد اعتقد أن لله كونين كونا منظورا هو الوجود بما فيه من مظاهر عوالم الجماد والحياة، وكونا مقرُوءٌ، وهو القرآن الكريم، فكلما تعمق في العالم الأول، ازداد فهما للعالم الثاني. ولذلك طبق اعتقاده هذا في تفسيره وسخر جميع ما كان معروفا في ذلك الزمن من حقائق علمية لتفسير آي القرآن الكريم[3].

1 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص66، نقلا عن: محسن عبد الحميد، الرازي مفسرا، ص66.

2 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج1، ص12.

3 - المصدر السابق.

2. إيمانه بما يمكن تسميته بالطريقة أو الفكرة أو النظرية المثلى، ومفادها أن الحكمة القرآنية أسمى وأسلم من جميع الطرائق الأخرى التي عملت على تعطيل أذهان الناس، وحالت دون أن تفيض عليهم الغيوث الحكمية في تفسير القرآن، وذلك لاهتمام أصحاب تلك الطرق بأعاريبه القرآنية، وتحليل تراكيبه، وبيان ما اشتمل عليه من بديع النكت، وبليغ الأساليب، فهنالك ناشد نفسه وناشد الناس أن يغوصوا في منابع القرآن كي يفجروا منها سيولا فياضة يستطيعون أن يغترفوا منها الحكمة، التي هي روح الهداية القرآنية[1].

3. رغبته في الدفاع عن العقيدة الإسلامية والقرآن الكريم، وذلك بإبراز الوجه الحقيقي لإعجازه المتمثل في إشاراته الكونية وآياته العلمية، وإجابته الطاعنين في العقيدة الصحيحة والرد عليهم، حتى لا يبقى شك عند أحد في كونه من الله سبحانه وتعالى[2].

4. رغبته في رد الغلو الذي تورط فيه خصومه من كرامية وحنابلة ومعتزلة من خلال تفسيره لهذا المؤلف الضخم. ولم يقتصر عمله ذاك على هؤلاء فقط بل تعدى جداله ودفاعه عن القرآن إلى الملل الأخرى كاليهود والنصارى والمجوس[3]. فحديث الرازي عن الأمور العقلية في تفسيره وخوضه في المسائل الفلسفية والعقدية كردوده على ما قاله الفلاسفة وأصحاب المدارس الكلامية إنما كان لهذا الغرض[4].

5. كما جعل فتح الله خليف من روح التحدي والرغبة في التغيير التي لازمته طوال حياته من السمات التي غلبت عليه، وكانت السبب الأول الذي دفعه إلى كتابة هذا التفسير[5]. وتجد الرازي يعترف بذلك صراحة في بداية تفسيره لسورة الفاتحة، حيث يقول: (اعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة، فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من أهل الجهل والغي والعناد، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعليقات الفارغة عن المعاني والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول قريب الوصول)[6].

والأكيد في الأمر أن كل هذه الظروف والدوافع كانت تعمل عمل المحرك الخفي الذي بلور المشكلة المحورية للإمام، وصقل منطلقاته الفكرية بشكل خاص، وجعلت منتوجه الفكري أكثر تميزا.

---

1 - بن عاشور، **التفسير ورجاله**، ص107و 108.

2 - المصدر السابق، ص65.

3 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص65، نقلا عن محسن عبد الحميد، الرازي مفسرا 64.

4 - المصدر السابق، ص65و67.

5 - خليف، **فلاسفة الإسلام**، ص 328.

6 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، مصحف الكتروني، الموسوعة الإسلامية الكبرى للمصحف الالكتروني، منتدى الكتاب الالكتروني الاسلامي، http://adel-ebooks.mam9.com/ مكتبة الكتاب الالكتروني الإسلامي http://b.m93b.com/ ، ج1، ص18.

المبحث الثاني:

الأسس المنهجية للفخر الرازي في الرد على النصارى

وفيه مطلبان، وهما:

المطلب الأول: المنطلقات الفكرية عند الإمام فخر الدين الرازي

إن أهم ما يمكن الحديث عليه في هذا المقام هو المشكلة المحورية التي تعرض لها الإمام في مؤلفاته بصفة عامة وفي "التفسير الكبير" بصفة خاصة. وقبل الحديث عن منطلقات الإمام يجب تحديد انتمائه الفكري لما له من كبير علاقة بالمنطلقات الأساسية، وهذا ما سيتم تناوله في العناصر التالية:

أولا: الانتماء الفكري للرازي

يؤكد ابن خلدون انتماء الرازي إلى مذهب أهل السنة [1]. وتجد الإمام بحد ذاته يؤكد هذا الانتماء في كتابه "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" رادا على الذين يطعنون فيه وفي دينه من الحساد والأعداء رغم ما بذل من الجهد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة، في قوله :(ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السنة والجماعة، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة، ولم يزل تلامذتي وتلامذة والدي في سائر أطراف العالم يدعون الخلق إلى الدين الحق، والمذهب الحق وقد أبطلوا جميع البدع...)[2].

إلا أن الإمام أحيانا يكون مستقل النظرة يحكم بما يراه هو حتى لو كان يخالف رأي بعض أعلام الأشاعرة [3] لذا يعرَف كتابع للغزالي في سلوك طريقة المتأخرين المباينة لطريقة المتقدمين[4]، فمثلا: ترك التقيد بمبدأ الباقلاني القائل بأن بطلان الدليل يدل على بطلان المدلول، ليستدل على أن بطلان الدليل لا يدل على بطلان المدلول، وهذا واضح في مناظرته مع أحد قساوسة النصارى في خوارزم[5].

---

1 - ابن خلدون، **المقدمة**، ص560 و561.

2- الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ضبط وتقديم وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط لا ت، طرابلس: دار الكتب العربي، ص129.

3 - مساعد مسلم عبد الله آل جعفر، **أثر التطور الفكري في العصر العباسي في التفسير**، ط1، مؤسسة الرسالة، 1983، ص202.

4 - ابن خلدون، **المقدمة**، ص560 و561.

5 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص193.

ويمتاز الرازي بإدراجه مناهج فلسفية ضمن مباحث علم الكلام، يقول محمد العريبي: (وبالرغم من محافظة الإمام الفخر على مذهب السلف الصالح فهو لم يتردد في أخذ ما وجده مناسبا من مسلمات الفلاسفة إلى منطلقاته وأصوله الكلامية بوجه عام والأشعرية بشكل خاص في نسق متكامل) [1].

وأما باقي المسائل العقدية فيما يخص العلم بالله وبوحدانيته وبأسمائه وصفاته وأفعاله فلا تكاد تجد خلافا بين الإمام وأهل مذهبه من الأشاعرة، وسيأتي بيان ذلك فيما يلي:

ثانيا: علاقة منطلقات الرازي بالتصور الأشعري في أهم القضايا العقدية

إن تصور الرازي للقضايا العقدية يعد امتداد للتصور الإسلامي ذي الأصول القرآنية الربانية في عمومه، وامتدادا للمدرسة الأشعرية كما سبق الذكر في فروعه، ومؤلفات الرازي بما في ذلك "التفسير الكبير" تميزت باشتمالها على مباحث الإلهيات (الذات والصفات والأفعال والأسماء)، والمعلومات(الموجود والمعدوم) والطبيعيات (الجواهر والأعراض)،والنبوات (الأنبياء والمعجزات) والسمعيات (المعاد، الحشر).

1. ثنائية الوجود: سلك الإمام مسلكا منطقيا في تعريفه للوجود، وعده نوعين: وجود إلهي ووجود كوني، والوجود الكوني: يمثل كل ما سوى الله تعالى. ويؤكد الإمام على المخالفة بين الموجودين، متمثلا قوله تعالى: ﭽ ﭣ ﭤ ﭥﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭼ[2] فعرف الإمام بداية الوجود الإلهي بأنه: (وجود الله تعالى عين ذاته، وأن ذاته تعالى مخالفة لغيره، فيكون بهذا وجوده مخالفا لوجود غيره)[3].

2. الإيمان بالله فطري: يشدد الإمام على فساد مذهب التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسولρ، وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله إلا من القرآن وأحاديث النبي محمدρ[4]. كما يعتقد الإمام أنه لا طريق لمعرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال، فأكد أن معرفة ذات الله تعالى بالحقيقة المخصوصة غير ممكن، والممكن هو معرفتها بآثاره تعالى وأفعاله [5]. وأن الإنسان قد أعطي قوة عقلية نظرية ليعرف بها الحق لذاته والخير لأجل العمل به؛ إلا أن الإنسان محتاج دائما إلى أنوار الإيمان والهداية النابعة من العناية الإلهية[6].

3. التوحيد الكلامي الأشعري: عرف الإمام التوحيد على أنه إفراد الله تعالى بالوحدانية في الذات والأسماء والصفات والأفعال[7].

---

1 - العريبي، **المنطلقات الفكرية**، ص من6 إلى8.

2 - سورة الشورى، الآية11.

3 - الرازي، **المحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تقديم وتعليق: سميح دغيم**، ط1، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992، ص141.

4 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، 8ج، ص54.

5 - المصدر السابق، ج13، ص80.

6 - المصدر السابق، ج4، ص83.

7 - الرازي، **المحصل** ، ص109.

ولما كان العالم عنده هو إما جواهر أو أعراض فقد استدل بكل واحد منها على وجود الصانع، إما بإمكانه أو حدوثه، وذلك من وجوه أربعة:

1.الاستدلال بحدوث الأجسام، وهو طريقة الخليل υ، في قوله تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ﴿[1]، وتحريره: أن العالم محدَث، وكل محدث فله محدِث، والدليل عليه أن المحدَث ممكن وكل ممكن فله مؤثِر. أما أن المحدَث ممكن فلأن المحدَث هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا، وما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للعدم والوجود، ولا معنى للممكن إلا هذا، والممكِنُ لا بد له من مؤثِر[2].

2. الاستدلال بالإمكان وتقريره أن يقيم الدلالة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من الواحد، ثم يشاهد في الأجسام كثرة ممكنة وكل ممكن فله مؤثر[3].

3. حدوث الأعراض كمشاهدة انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فلا بد من مؤثر، وليس المؤثر هو الإنسان ولا أبواه ولا بد من شيء آخر[4].

4. إمكان الأعراض وتقريره أن الأجسام متساوية في الجسمية، فاختصاص كل واحد منها بما له من الصفات يكون جائزا، ومدبر العالم واجب الوجود فهو المطلوب، وإذا كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثر آخر، فإما الدور أو التسلسل أو ينتهي إلى واجب الوجوب وهو المطلوب[5].

4. الصفات الإلهية: قسم الإمام الصفات إلى سلبية و ثبوتية. أما في السلبية، فقد عد أن ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات، ووصفها بأربعة صفات، هي: الحياة، العلم، الوجود والقدرة[6]، وفي الفصل الموالي ستلاحظ تطبيقاته لهذه المفاهيم في نقده للعقيدة التثليثية. كما اشترط أن تكون ذاته تعالى:

أ- غير مركبة: وأنها لو تركبت لافتقرت لكل واحد من أجزائها، وكانت الماهية بهذا التقدير ممكنة.

ب- غير متحيزة ولا مجسمة: لأنها لو كانت متحيزة لكانت مماثلة لغيرها من الأجسام.

ت- لا تتحد بغيره: لأنه تعالى حال الاتحاد إن بقيت الذاتان موجودتين فهما اثنان لا واحد، وإن كانتا معدومتين، فلم يتحدا بل عدما وحدث ثالث، وإن عدم إحداهما وبقي الآخر فلم يتحدا لأن المعدوم لا يتحد بالموجود.

---

1 - سورة الأنعام: الآية 77 و 78.

2- الرازي، **المحصل**، ص141.

3- المصدر السابق، ص141.

4- المصدر السابق، ص141.

5 - المصدرالسابق، ص106.

6 - المصدر السابق، ص114.

ث- لا تحل في شيء: فلو حل في شيء فإما مع وجوب أن يحل أو مع جواز أن يحل، والأول باطل لوجهين[1]:

الأول: أنه يلزم احتياجه إلى ذلك الغير، وكل محتاج ممكن، فيكون الواجب لذاته ممكنا هذا خلف. الثاني: أن غير الله إما جسم أو عرض، فيلزم من وجوب حلوله في الغير إما حدوثه أو قدم الجسم أو العرض، وهما محالان[2].

والثاني: إذا لم يجب حلوله في المحل كان غنيا عن المحل، والغني عن المحل يستحيل أن يحل في المحل، وهذا الدليل ضعيف، لأنه يقال لم لا يجوز أن يجب حلوله في المحل[3].

ج- ليس في شيء من الجهات: لأنه ليس بمتحيز ولا حال في التحيز، وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلا وذلك معلوم بالضرورة[4].

ح- غير قابلة للحوادث: لأن من صفاته تعالى القدم والأزلية التي تنفي عبارة الأولية والحدوث[5].

خ- الصفات الثبوتية: وذلك بوصفه تعالى بأنه: قادر، وعالم، حي، مريد، سميع، بصير، متكلم.

وبين الإمام أن الصفات ليست عين الذات ولكنها لا تنفك عنها، وذلك في سياق نقده للأقانيم الثلاثة، فقال: قال النصارى بأن صفة الكلام حلت في عيسى υ، والمراد من الكلمة العلم، فنقول: العلم لما حل في عيسى υ ففي تلك الحالة إما أن يقال أنه بقي في ذات الله تعالى أو ما بقي فيها، فإن كان الأول لزم حصول الصفة الواحدة في محلين. وذلك غير معقول ولأنه لو جاز أن يقال العلم الحاصل في ذات عيسى υ هو العلم الحاصل في ذات الله تعالى بعينه، فلما لا يجوز في حق كل واحد ذلك حتى يكون العلم الحاصل لكل واحد هو العلم الحاصل لذات الله تعالى، وإن كان الثاني لزم أن يقال: (إن الله تعالى لم يبق عالم بعد حلول علمه في عيسى υ وذلك مما لا يقوله عاقل)[6].

5-**الغاية من الوجود:** لما بين الله تعالى أن أهل الكتاب ليسوا على شيء ما لم يؤمنوا بين الإمام أن هذا الحكم عام في كل العقائد وليس فقط النصرانية، وأنه لا يحصل لأحد فضيلة ولا منقبة حتى وإن كان على دين الإسلام إلا إذا آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا، وذلك لأن الإنسان له قوتان: النظرية والعملية، أما كمال القوة النظرية فيكون بمعرفة الحق سبحانه، وكمال القوة العملية لا يكون إلا بفعل الخير [7]. وأن أعظم

---

1 - الرازي، **المحصل** ، ص116
[2]- المصدر السابق، ص141.
[3]- المصدر السابق.
[4]- المصدر السابق.
5- المصدر السابق، ص117.
6 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، تقديم: هاني الحاج، تحقيق وتعليق: عماد زكريا البارودي، ط لا ت، ج21، ص193.
7 - المصدر السابق، ج12، ص46

المعارف شرفا معرفة أشرف الموجودات، وهو الله تعالى، وكمال معرفته إنما يحصل بكونه قادرا على الحشر والنشر، فلا جرم كان أفضل المعارف هو الإيمان بالله واليوم الآخر[1]؛ لأن الغاية من الخلق هي العبادة وجعل العبادة ميدان ابتلاء وامتحان.

ثالثا: علاقة منطلق اليقين بمؤلفات الرازي وعلى رأسها التفسير الكبير

إن المشكلة المحورية التي طغت على مؤلفات الإمام هي البرهنة على وجود الصانع[2]، وقد عبر الإمام بذاته عن هذه الغاية في وصيته، حين قال: الغاية هي بلوغ اليقين[3]، كما أكد ابن عاشور أن المنطلق الأول للإمام هو تحصيل اليقين[4]، ولبلوغه هذا الهدف اتبع طريقة خالف بها الأوائل من أهل المذهب، وتلك المخالفة جعلت نتاجه الفكري محل نقد الكثير من الأوساط العلمية في عصره، ويُرجع العريبي سبب ذلك النقد إلى عدم فهم هؤلاء تجربة الإمام الفكرية لأنهم عزلوها عن مقصده، وذلك حين قال: (فالنظر في آراء الفخر بمعزل عن غايته وقصده يبعدنا عن فهم هذه الآراء... فالقصد وحده يشكل اللحمة في الآراء) [5].

كما قرر الإمام في خاتمة كتابه "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" أن هدفه من وراء تأليفه لأهم الكتب، مثل: كتاب "نهاية العقول"، وكتاب "المباحث المشرقية"، وكتاب "الملخص"، وكتاب "شرح الإشارات"، وكتاب "جوابات المسائل البخارية"، وكتاب "البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان"، وكتاب "المباحث العمادية في المطالب العادية"، وكتاب "تهذيب الدلائل في عيون المسائل"، وكتاب "إشارات النظار إلى لطائف الإسرار"، هو: شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين [6]، وعلى رأسهم النصارى، وقد تمت الإشارة إلى خطرهم في الفصل الأول، والتي تم إرجاعها إلى سببين، الأول: أن النصرانية هي ثاني أكثر ديانة انتشارا في العالم الإسلامي، والثاني أن الحروب الصليبية بدأت تعرف توسعا كبيرا في تلك الحقبة من الزمن.

ولما كانت هذه المشكلة هي الدافع من وراء التأليف والتصنيف أمكن اعتبارها المنطلق الأساسي للرازي في الرد على الأديان أولها النصرانية؛ لأنه يعتبر عقيدة هذه الديانة أشد أنواع العقائد كفرا وضلالا. وذلك حين قال: (إن كفر النصارى أشد من كفر عابد الوثن)[7].

ومقصد المفسر من وراء تفسيره مسألة مهمة عند العلماء المنظرين لعلم التفسير، إذ أن مستويات التفسير عندهم، هي: الفهم والبيان ثم استخراج الأحكام، ثم مستوى معرفة الحكمة، يقول أحمد عثماني: (ومن

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص46.
2 - العريبي، **المنطلقات الفكرية**، ص30.
3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج1، ص4.
4 - بن عاشور، **التفسير ورجاله**، ص72و73.
5 - العريبي، **المنطلقات الفكرية**، ص31.
6 - الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ص129.
7 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، تقديم: هاني الحاج، تحقيق وتعليق: عماد زكريا البارودي، ط لا ت ، ج16، ص29.

الطبيعي أن هذه المستويات الأربعة تخضع للإمكانيات والقدرات التي يتمتع بها كل مفسر على حدا، كما ترتبط بالأهداف والغايات من مقاصد المفسر، فالذي يقترب من القرآن لمجرد الفهم غير الذي يستهدف بيان المعاني لغيره، وهذا غير الذي يهتم باستخراج الأحكام الفقهية والعقدية، وهذا غير الذي يرمي إلى معرفة الحكمة..فتلك إذن مستويات مختلفة للتفسير تتفاوت بحسب القدرات و الاختصاصات والمقاصد)[1]. وفي موضع آخر يبين أنه يقف خلف تعدد مناهج المفسرين عدة أسباب أهمها: المقصد أو (الغرض من التفسير)[2].

وتتأكد لديك هذه النظرية أكثر إذا قرأت كلام الرازي الذي جاء في آخر وصيته، حين قال: (يا إله العالمين كل ما مد به قلمي أو خطر ببالي فأستشهد وأقول: إن علمت مني أني أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق، فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقرير ما اعتقدت أنه الحق، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي)[3]. فمقصد الرازي من وراء هذا المزج للعلوم والفنون والمناهج هو أنه رأى أن جميعها توصل إلى اليقين، الذي هو معرفة الله تعالى وتوحيده حق التوحيد.

3- علاقة منطلق اليقين بدراسة الرازي للأديان عامة والنصرانية خاصة

إن المقدمات التي تصدرت التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب تكشف وبوضوح عن القضية المحورية التي تعرض لها فيه، وهي تحصيل اليقين. ففي الفصل الأول من مقدمة مفاتيح الغيب، بين الإمام أن في معنى قوله تعالى: (أعوذ بالله). أهمية كبيرة، وذلك لأنها تكشف عن القضية المحورية التي ألف من أجلها تفسيره.

إذ يرى الإمام أن في الاستعاذة دعوة صريحة إلى معرفة المنهيات، والتي منها ما هي: من باب الأعمال، ومنها ما هي من باب الاعتقادات. ويجعل الإمام من المعطى الديني الأصل في معرفة المنهيات في باب الاعتقادات[4].

إن معرفة المنهيات في باب الاعتقادات لا تكون بنظره إلا بعد معرفة الاعتقادات الفاسدة عند جميع فرق أهل العالم، ويستعيد الفخر حديث الرسول ρ: (ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة: كلهم في النار إلا واحدة...)[5]. ويستدل من هذا الحديث على أن الاثنين والسبعين فرقة موصوفة بالعقائد الفاسدة. ويؤكد بأن ضلال كل فرقة غير مختص بمسألة واحدة بل هو حاصل في مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله وبصفاته وبأحكامه. كما يرى بأن معرفة الاعتقادات الفاسدة عند الفرق الإسلامية غير كافية، فلا بد من

---

1 - أحمد عثمان رحماني، **التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقا**، ط لا ت، الجزائر: منشورات جامعة باتنة، 1998، ص 21.

2 - المصدر السابق، ص25.

3- الرازي، **مفاتيح الغيب**، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990، ج1، ص12.

4 - المصدر السابق، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج1، ص4.

5 - أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، المعروف بابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، باب: افتراق الأمم، رقم الحديث3991، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط لا ت، دار إحياء التراث العربي، ج2.

معرفة ضلالات الفرق الخارجة عن الإسلام، والتي يقرب عددها من السبعمائة في جميع المسائل العقلية المتعلقة بالإلهيات وبأحكام الذات والصفات وغيرها[1].

ويختم الإمام كلامه في الاستعاذة من المنهيات في باب الاعتقادات، بأن الاستعاذة لا تكون إلا بعد معرفة المسلم للأديان فبعد العلم بها بأنها ضالة وباطلة وقبيحة يستعيذ بالله منهــا [2]، ولا يكون ذلك العلم إلا بعد النظر في أسباب بطلانها وفسادها.

وهذا ما يبرر تخصيص الإمام جزء معتبرا من تفسيره بعرض ونقد العقيدة النصرانية، ليركز معظم ردوده على مبحث الإلهيات بعرضه الأدلة على وجود الصانع ووحدانيته، وفصل القول في صفات الله وفي أفعاله، من خلال نقده ورده على العقيدة التثليثية، بإثبات ما يجوز لله تعالى من أسماء وصفات وأفعال، وما هو منزه عنه تعالى من حلول واتحاد وتحيز وجسمية وحدوث وتركيب...مرجئا سبب فسادها إلى عامل التحريف الذي أصابها ودور الرهبان والقساوسة في التغيير والتبديل. وستلاحظ ذلك في الفصلين المواليين.

إذن الرازي لا ينظر إلى الاستعاذة من وجهها السلبي بل ينظر إليها من وجهها الإيجابي من حيث هي دعوة صريحة إلى معرفة ضلالات فرق أهل العالم في كل مسألة من المسائل العقدية، وأن هذه المعرفة للعقائد المحرفة الباطلة هي التي تجنب الإنسان الوقوع فيها وتجعله في الوقت ذاته يمتلك المسائل العقدية اليقينية المتعلقة بالإلهيات وذلك بتوحيده تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله.

ويرجع ابن خلدون كثرة التأليف في هذا المجال إلى عامل مهم، وهو: حاجة الأمة للأدلة العقلية عند دفاعها ونصرتها للدين بسبب كثرة الشبهات التي يثيرها أهل الضلال من مبتدعة وملاحدة[3]. وأما في تأكيد الإمام بضرورة البحث عن ضلالات جميع فرق أهل العالم وعدم الاقتصار على الفرق الإسلامية اعتراف صريح بقيمة موضوعية للمعطى الفكري الإنساني[4]. وبهذا التحرر الفكري يكون الإمام قد أعطى مسلكا جديدا في طريقة البحث والدراسة، ودعوة سباقة إلى ضرورة النظر في المعتقدات والأديان التي يعرفها أهل المعمورة، ليس بغرض توحيد الأديان كما يدعو إلى ذلك الفكر الغربي المعاصر بل إلى نقدها ومعرفة أسباب الضلال ومواضع الفساد فيها لتجنبه.

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج1، ص4.

2 - المصدر السابق.

3 - ابن خلدوان، **المقدمـة**، ص561.

4 - العريبي، **المنطلقات الفكرية**، ص36.

المطلب الثاني: الضوابط النقدية لمنهجية الفخر الرازي في نقد العقيدة النصرانية

أولا: مزج الرازي بين المنهجين الكلامي والفلسفي

يعطي الإمام لعلم الكلام أهمية بالغة وذلك راجع إلى اعتقاده بأن هذا العلم أشرف العلوم بسب اتصاله بالذات الإلهية، يقول الفخر: (إن شرف العلوم بشرف المعلوم، فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف. فلما كان أشرف المعلومات ذات الله وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم)[1]. ويعتبر الرازي أن هذا العلم أصبح في عصره من العلوم الضرورية التي لا يمكن التخلي عنها، لأن الحاجة إليه شديدة إما في الدين أو في الدنيا.. والحاجة إليه في الدين هي تقوية اليقين، وأما الحاجة إليه في الدنيا، فهي تقرير المسائل العقدية والذود عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها.

والدارس للفكر الإسلامي لا يخفى عليه أن سبب اهتمام العلماء بعلم الكلام هو تعرض عقائدهم إلى الهجمات اللاهوتية والفلسفية، وكي يستطيعوا الدفاع عنها ويبطلوا الأباطيل عليهم بمحاربة الهجمات بالسلاح نفسه الذي هوجموا به، والرازي أحد هؤلاء الذين حاربوا شبهات النصارى ببراهين العقل والفلسفة والمنطق.

ولقد حدد ابن خلدون الفرق بين مقصد كل من علم الكلام والفلسفة، وذلك عند تحديده للغاية التي جاء من أجلها علم الكلام، وهي: الدفاع عن الحقائق المتلقاة من القرآن والسنة وتأييدها بالأدلة. وأما الفلسفة فموضوعها هو جملة المشكلات التي تعرض لفكر البشر منظورا إليها بمعيار العقل وحده[2].

فكان الرازي من أوائل المتكلمين الذين جمعوا بين مناهج علم الكلام والفلسفة، فكان بذلك قد أعلن عن ولادة فكر إسلامي فلسفي جديد، هذا الفكر الذي اعتنى منذ نشأته بكل المشكلات التي أثارها الإسلام وفق أدوات ووسائل نظرية عقلية فلسفية متأثرة بالفكر الفلسفي الأرسطي، الذي لعب دورا مهما في تكوين مناهج البحث لدى المفكرين من متكلمين وفلاسفة مسلمين. وكان لهذا الفكر دوران مهمان، الأول: تأكيد فكرة أن العقل أكبر وسيلة في تحصيل المعرفة، والثاني: تأكيد المعارف المتلقاة من الوحي[3].

وكان الرازي من بعد الغزالي من أوائل العلماء الذين عزلوا منطق أرسطو عن دلالاته المضمونية، وحصره في جانب واحد وهو الجانب الشكلي، ويذكر ابن خلدون في كتابه المقدمة ما يلي: (... ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق... ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه المطالب على العموم)[4]. ومثال ذلك: تجويز الرازي إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى شريطة أن إفراغ هذا المصطلح من كل المضامين والدلالات الميتافيزيقية والفلسفية المخالفة للعقيدة الإسلامية، وإعطائه في المقابل مضمونا جديدا يتوافق

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، تقديم: هاني الحاج، تحقيق وتعليق: عماد زكريا البارودي، ط لا ت، ج12، ص46.

2 - العريبي، **المنطلقات الفكرية**، ص23, وص162.

3 - المصدر السابق، ص 23.

4 - ابن خلدون، **المقدمة**، ص606.

والطرح العقدي الإسلامي[1]، قال العريبي: (...نلمس ملامح سعي جاد إلى تحصيل معرفة حقيقية أداتها عقلية..وأما موضوعها ونورها فيأتيانها من الوحي الإلهي)[2].

وفي إتباع الفخر الطرق الكلامية والفلسفية، وإبداعه الطريقة الجديدة في التصنيف والتبويب، ومزجه بين المناهج وجعله العلوم متآلفة يزكي بعضها البعض في نسق متكامل، توصل إلى حقيقة واحدة، وهي: تحصيل اليقين. فقد قال: (كنت أكتب في كل شيء لا أقف على كميته وكيفيته سواء كان حقا أو باطلا، إلا أن الذي نظرته في الكتب المعتبرة أن العالم المخصوص تحت تدبير مدبر...)[3]. وفي هذا الجزء الهام من الوصية إشارة إلى نقطة هامة تتعلق بما يدعيه الكثير من أهل البحث الذين رأوا أن الإمام قد تراجع عما كتبه وألفه في علم الكلام والفلسفة. مستأنسين بقوله رحمه الله: (ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية وما رأيت فيما وجدته في القرآن)[4]، فقالوا إنه رجع عن طرق الفلسفة وعلم الكلام إلى طريقة أهل السلف[5].

ولا شك في أن هذه الفقرة تعد أكبر دليل يثبت تمسك الفخر بما كتبه. وأما قوله: (ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية وما رأيت فيما ما وجدته في القرآن)[6]. فيقصد أن تلك المناهج التي يسلكها العقل سواء كانت كلامية أو فلسفية لا ترقى إلى المنهج القرآني الكامل لأنه رباني المصدر، ولكن هذا لا يعنى تخلي العقل البشري في بحثه عن اليقين على ما وصل إليه حسب طاقته المحدودة من مناهج وأفكار.

وأما قوله: (كنت أكتب في كل شيء...سواء كان حقا أو باطلا). فمعناه المرجح هو: نقله الأمين لأقوال أهل الحق وأهل الضلال غير آبه أكانت مقولاتهم صحيحة أو ضالة، وغير متضايق من تحليلاتهم قصيرة أو طويلة، بل إن شغله الشاغل هو: بلوغ اليقين وشرح أصول الدين وإبطال شبهات المخالفين[7].

ومعنى كلام الفخر أنه مادام كل من علم الكلام والفلسفة كمنهجين يتم التوصل بهما إلى نتيجة واحدة صحيحة فهذا معناه أنهما طريقان معتمدان في النظر الصحيح، ولما كان الأمر كذلك مزج بينهما، وهذا كافٍ لإثبات شرعيتهما عنده، كما أنه كافٍ للطعن في قول الذين يدعون عودة الفخر عن هذين العلمين واعتزاله لهما في آخر حياته، وعودته إلى منهج السلف. فالإمام ما خرج عن منهج أهل السنة والجماعة ليضطر بعدها إلى العودة إليه. والدليل على هذا الكلام أن وصيته التي قالها في لحظات احتضاره تؤكد أنه ما زال ينظر إلى علم الكلام والفلسفة على أنهما علمان معتبران، وكل ما هنالك أن هذين العلمين في منهجيهما إذا قورنا بالمنهج القرآني فإنه يرتقي عليهما، لأن الفائدة التي فيه أكبر، فهو من عند العلي الخبير.

1 - الرازي، **معالم أصول الدين**، تعليق وتقديم: سميح دغيم، ط1، بيروت: دار الفكر اللبناني، السنة1992، ص35 و36.
2 - العريبي، **المنطلقات الفكرية**، ص 88.
3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990، ج1، ص11.
4 - المصدر السابق.
5 - الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج2، ص500.
6 - المصدر السابق.
7 - الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ص129.

هذه المقاطع من الوصية تلخص تجربة الإمام الفخر الفكرية، فهو من الراغبين في طلب اليقين، ولم يكن اختياره للطرق الكلامية والمناهج الفلسفية وتأليفه في كل شيء إلا بهدف تقرير ما اعتقد أنه الحق، وتصوره أنه الصدق.

- أسباب مزج الرازي بين الفلسفة وعلم الكلام

وجد الدارسون أنفسهم أمام وجهة نظر جديدة في علم الكلام، ووجهة النظر هذه تقرب من الفلسفة إلى درجة التوحد، ولقد أرجع ابن خلدون أسباب هذا التوحيد إلى أمور ثلاثة مترابطة، وهي: البحث عن الحق والتعليل بالدليل وجعل المدارك في العقائد الإيمانية عقلية[1]. وهذه الأمور هي من شأن الفلسفة وقد أدخلها الإمام في صلب الكلام.

ونتج عن إدخال الإمام في مباحثه مسائل طبيعية وإلهية توحد المطالب والموضوع والمسائل في علمي الكلام والفلسفة[2].

وكان أول من أدخل مباحث الفلسفة في مباحث علم الكلام: المعتزلة، ليرد عليهم الأشاعرة بنفس طريقهم أو منهجهم في الدفاع عن معتقداتهم أو آراءهم. وتطورت الطريقة أكثر على يد الغزالي والإمام الفخر الرازي في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس. فكان أن تميز الإمام بجعل المدارك في العقائد الإيمانية عقلية وعلل بالدليل في البحث عن الحق[3]، حيث طبق القياس الأرسطي الذي يقوم على لزوم النتيجة من المقدمتين لزوما ضروريا، وبهذا يكون العلم اليقيني نتيجة ضرورية تحصل بعد النظر والتأمل.

وقد صرح الرازي في مقدمة تفسيره بأن نقد آراء المذاهب والأديان في كل مسألة هو الطريق إلى تحصيل مسائل عقدية حقيقية يقينية. (فهو إذن يرمي إلى الارتقاء من مرتبة تفنيد الشبهات ومجادلة أصحابها إلى مرتبة النقد الفكري لها من أجل إزالتها ليجعل محلها معارف حقيقية يقينية)[4].

ويرى الرازي أن الذي يقدر على جعل القرآن مفاتيح للغيب، هو ذلك المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل آية على أسرار عجيبة ودقائق لطيفة[5] في معرفة اليقين، لأن الإمام ميز بين درجتين في المعرفة، يقول: (من الناس من اعتقد أن جملة هذا العالم محدث وكل محدَث فله محدِث، فحصل بهذا الطريق إثبات الصانع، وصار من زمرة المستدلين. ومنهم من ضم إلى تلك الدرجة البحث عن أحوال العالم العلوي والعالم السفلي على سبيل التفصيل، فيظهر له في كل نوع من هذا العالم حكمة بالغة وأسرار عجيبة، ويصير ذلك جاريا مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتوالية على عقله، فلا يزال ينتقل كل لحظة ولمحة من برهان إلى برهان

---

1 - ابن خلدون، **المقدمـة**، ص551 وص611 إلى 612.
2 - العريبي، **المنطلقات الفكرية**، ص25.
3 - ابن خلدون، **المقدمـة**، ص551.
4 - العريبي، **المنطلقات الفكرية**، ص 91.
5 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج14، ص122.

آخر، ومن دليل إلى دليل آخر، ولكثرة الدلائل وتواليها أثر عظيم في تقوية اليقين وإزالة الشبهات)[1]. وهاتان الغايتان لا تعارض بينهما.

ثانيا: المناهج المعتمدة في دراسة العقيدة النصرانية

1. المنهج التأويلي: اتبع الإمام قاعدة أو قانونا كليا في تأويل كلام الله تعالى، وذلك أنه إذا وجد الظواهر النقلية معارضة للدلائل العقلية فهذا يعني عنده الاحتمالات التالية:

أ ـ إما تصدقهما معا وذلك يلزم فيه الجمع بين النفي والإثبات.

ب ـ أو تكذبهما معا، وذلك يلزم منه رفع النفي والإثبات.

ت ـ أو تصدق الظواهر النقلية وتكذب الشواهد العقلية القطعية، وذلك يلزم الطعن في النقلية أيضا: لأن الدلائل العقلية أصل للظواهر النقلية. فتكذيب الأصل لتصحيح الفرع يفضي إلى تكذيب الأصل والفرع معا.

ث ـ ولم يبق إلا تصديق الدلائل العقلية والاشتغال بتأويل الظواهر النقلية، أو تفويض أمرها لله تعالى، وعلى التقديرين فإنه يظهر أن الظواهر النقلية لا تصح بمعارضة القواطع العقلية[2].

ولما كان الأمر كذلك عمل الإمام على تأويل النصوص التي تعارض ظاهرها النقلي مع الدليل العقلي القطعي، ومثال ذلك: تأويله معنى قوله تعالى : چ □ □ چ[3] إلى أن عيسى υ سمي بالكلمة، لأنه:

ـ لما كان السبب المتعارف عليه مفقودا فيه وهو الأب، لا جرم كان إضافة حدوثه إلى الكلمة أكمل وأتم فجعل بهذا التأويل كأنه نفس الكلمة.

ـ كان سببا لظهور كلام الله عز وجل بسبب بياناته وإزالة الشبهات والتحريفات عنه، فلا يبعد أن يسمى بكلمة الله تعالى على هذا التأويل[4].

وهذا أسلوب علمي تقريري وهو أقرب إلى ما يتطلبه البحث العلمي من قواعد وشروط. كما يبين حرص الإمام على عدم وقوع التداخل بين المسائل وتناقضها في تفسيره للآية الواحدة أو عدة آيات، كما يسهل للقارئ الاستفادة من علمه، فلا يجد الدارس عناء في الوصول إلى بغيته منه. وهذا المنهج ميز كتابه مفاتيح الغيب بشكل واضح وجلي، والأمثلة كثيرة.

3. المنهج المقارن: وظهر هذا المنهج في الكثير من تحليلات الإمام، خاصة تلك المتعلقة بالمسائل أو المباحث العقدية الكبرى، مثل الإلهيات والنبوات، حيث تجده يقارن بين عقائد الأديان المختلفة، ببيان أوجه التشابه أو الاختلاف فيما، أو مقارنته درجة الإفراط والتفريط، رغم علمه وقطعه بضلالها جميعا. فتجده مثلا:

---

1 ـ الرازي، **مفاتيح الغيب** ، ج14، ص122.

2 ـ العريبي، **المنطلقات الفكرية**، ص81، نقلا عن الرازي، الأربعين في أصول الدين، ط لا ت، الهند: حيدر أباد، 1353هـ.

3 ـسورة آل عمران، الآية45.

4 ـ الرازي، **مفاتيح الغيب**، تقديم هاني الحاج، تحقيق وتعليق: عماد زكريا البارودي، ط لا ت، ج8، ص46.

اعتبر كفر النصارى أغلظ من كفر اليهود، لأن النصارى ينازعون في الإلهيات والنبوات، واليهود لا ينازعون إلا في النبوات.كما اعتبر أن النصارى مع غلظ كفرهم لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا؛ لأن في قلبهم شيء من الميل إلى الآخرة، لهذا شرفهم الله بقوله: چے ے ۓ ۓ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ چ [1](2).

كما لا يرى الرازي أية فروق بين النصارى وبين أهل الشرك لأن كلاهما يقول بالحلول، وذلك في قوله: (وأما النصارى فإنهم يثبتون الحلول والاتحاد، وذلك كفر قبيح جدا، فثبت أنه لا فرق بين هؤلاء الحلولية وبين سائر المشركين)[3]. هذا من ناحية الاعتقاد في الحلول. وأما من ناحية موازنة درجة الغلو فوجد الرازي بعد المقارنة أن كفر عابد الوثن أخف من كفر النصارى، لأن عابد الوثن لا يقول إن هذا الوثن خالق العالم وإله العالم، بل يجريه مجرى الشيء الذي يتوسل به إلى طاعة الله تعالى[4].وأما النصارى فيجعلون من المسيح إلها.

وظهر أيضا هذا المنهج في مقارنة الرازي عقيدة عرب الجزيرة العربية بعقيدة اليهود والنصارى في إثبات الولد لله تعالى، في تفسير قوله تعالى: ﯓ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﯓ[5] . ليثبت بعد ذلك أن عقيدة تأليه الولد ليست عقيدة منزلة؛ بل هي من قبيل المضاهاة للقوم السابقين، وهو ما يعرف في الأوساط العلمية بالاقتباس، وذلك حين قال: (وكل هؤلاء اثبتوا الولد لله تعالى، لأن اليهود قالوا: عزير ابن الله، والنصارى قالوا المسيح υ ابن الله، ومشركوا العرب قالوا: الملائكة بنات الله). [6]

كما يظهر هذا المنهج في موازنة الإمام بين المناهج العقلية كمناهج تعتبر من أهم الطرق للتفهيم والتعليم، حيث قال في معرض تفسيره لقوله تعالى: چ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ چ [7]، واعلم أنه تعالى إنما قدم قصة يحيا على قصة عيسى عليهما السلام لأن تخليق الولد من شيخين

---

1 - سورة المائدة، الآية82.
2 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص57.
3 - المصدر السابق، ج16، ص 29.
4 -المصدر السابق، ج16، ص 29.
5 - سورة البقرة، الآية116.
6 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج4، ص26.
7 - سورة مريم، الآية16.

فانيين أقرب إلى مناهج العادات من تخليق الولد لا من الأب البتة، وأحسن الطرق في التعليم والتفهيم الأخذ من الأقرب فالأقرب مرتقيا إلى الأصعب فالأصعب[1].

3. المنهج التاريخي: تتبع القرآن الكريم قصص الأنبياء وفقا للمراحل الزمنية التي مرت بها الإنسانية، مبينا الكثير من الحقائق ومركزا على الأهم فالأهم، إلا أنه في المقابل لم يذكر معظم التفاصيل التاريخية، وبما أن الرد على النصرانية ديانة المسيح عيسى υ يأخذ في الكثير من جوانبه النزعة العقلية فإنك تلمس استيفاء الإمام لهذا الجانب حقه ومستحقه بقدر طاقته البشرية، وسيتم إعطاء أمثلة عن منهجه العقلي.

إلا أن الرد على أهل هذه العقيدة المحرفة يأخذ في جوانبه الكثيرة النزعة التاريخية التي تتطلب التحقيق في الروايات والرواة وغير ذلك من الشروط ولما كان الأمر كذلك فإنك ستجد الإمام قد وضع أصولا عامة في بيان شروط قبول الرواية، وتأكيده بأن المنقول من الروايات من أقوال المسيح υ قد تعرض للتحريف بنوعيه. وهذا سيتم بيانه في الفصل الموالي. وحكم الإمام على وقوع التحريف على العام يعني بالضرورة وقوع الكذب والزيادات في الفروع مهما كانت، وعليه لم يشتغل بتقليب الروايات، واكتفي بنقل بعضها دون التأكد من موافقتها حتى لما يقوله النصارى، وهذا ما يؤكد إهمال الإمام للمنهج التاريخي في نقده للديانة النصرانية، ومن الأمثلة على عدم تأكد الرازي من الروايات ودراستها موازنتها بما عند أهل الديانة، الرواية التالية: (فلما جاء أي عيسى υ صار بعضهم يهودا وبعضهم نصارى قائلين بالتثليث، ولم يبق على الحق إلا القليل)[2]، هنا تمثل الإمام خلاصة ما أفرزته الصراعات بين أهل التوحيد وأهل التثليث، وبالأخص في مجمع نيقية أين تم تقرير ألوهية المسيح υ؛ ولكن في المقابل أكد جهله بحقيقة ما حدث بالضبط، فقد ذكر في تفسير سورة التوبة رواية تاريخية تلتقي في بعض عناصرها مع الروايات المشهورة عند النصارى، وتختلف في عناصرها الأخرى، وذلك عندما تساءل عن سبب هذا الكفر في النصارى، ثم ذكر جواب المفسرين، والذي كان كالتالي: (أن أتباع عيسى υ كانوا على الحق بعد رفع عيسى υ حتى وقعت حرب بينهم وبين اليهود، ثم ذكر أنه كان في اليهود رجل شجاع يقال له بولس، قتل جمعا من أصحاب عيسى υ، ...ثم ذكر أنه تاب وأن النصارى أدخلوه الكنيسة ومكث سنة لا يخرج وتعلم الإنجيل فصدقوه وأحبوه، وبعدها يذكر عناصر غريبة في هذه الرواية التاريخية، وهو أن بولس توجه إلى بيت المقدس واستخلف عليهم رجلا اسمه نسطور، وعلمه أن عيسى υ ومريم والإله كانوا ثلاثة، وتوجه إلى الروم وعلمهم اللاهوت والناسوت، وقال: ما كان عيسى υ إلا روحا ولا جسما ولكنه الله، وعلم رجلا آخر اسمه يعقوب ذلك، ثم دعا رجلا يقال له ملكا، فقال له: إن الإله لم يزل ولا يزال عيسى υ، ثم دعا لهؤلاء الثلاثة، وقال لكل واحد: أنت خليفتي فادع الناس إلى إنجيلك...ثم دعا كل واحد من هؤلاء الثلاثة الناس إلى قوله ومذهبه، وأرجع الرازي

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص178.

2 - المصدر السابق، ج16، ص29.

سبب ظهور الكفر في طوائف النصارى إلى هذه الرواية التي يؤكد أنه نقلها عن المفسر الواحدي رحمه الله.[1] وسبب وقوع الرازي في هذا الخطأ يرجع إلى أمرين:

أ- أنه لم يطلع على كتب النصارى، وقام بالنقد لعقيدتهم بناء على ما وجد في القرآن الكريم من إشارات نورانية وكذا من كتب الجدل الإسلامي.

ب- تركيزه جهده في نقد المخالفين على المنهج العقلي لأنه بحسبه هو الطريق الأقرب إلى الحقيقة، وعدم اهتمامه في المقابل بالمنهج التاريخي.

ت- نقله عن بعض العلماء الذين لم يعرف عنهم التخصص في علم الملل والنحل، ومن بينهم الواحدي الذي نقل عنه هذه الرواية المخالفة لما عند النصارى.

5. المنهج العقلي: طغى على كل مؤلفات الفخر، وكان المنهج الذي ميز تفسيره الكبير، وسبب اعتماد الإمام عليه راجع إلى اعتقاده بأن العقل قادر على إثبات وجود الصانع، وأن العقل مسبق على النقل في الاستدلال على الخالق عز وجل. لقد عبر الإمام عن تقديمه للمنهجية في تمييزه بين نوعي البرهان، فقال في تفسيره الكبير: (وتحقيق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الآن، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان اللم، ومعلوم أن برهان اللم أشرف)[2].

فالإمام يؤثر طريقة النزول من الخالق إلى المخلوق وذلك انطلاقا من تسليمه بأن (الإقرار بوجود الصانع كالأمر الضروري اللازم لجبلة كل عاقل)[3]، فهو يؤكد بأن الفطرة شاهدة بوجود الصانع المختار قبل الوقوع على الدلائل[4].

يؤكد محمد العريبي أن هذه المنهجية واضحة جدا في مؤلفات الإمام، وهي تجعل واجب الوجود هو البرهان على الكل وليس شيئا غيره يكون برهانا عليه. ولا يتم الوصول إلى هذه المعرفة إلا بالنظر العقلي لا بالإخبار النبوي[5]، لأن معرفة الله سابقة على وجود الأنبياء[6].

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج16، ص29 .

2 - المصدر السابق، ج1، ص101. ويرجع سبب إطلاق برهان اللم، لسؤال الإمام القائليين بقدم العالم بـ: لم لا يجوز أن يقال: أن الإله الذي هو واجب الوجود لذاته خلق موجودا آخر وخلق فيه القدرة على إيجاد الأجسام، وذلك الشيء هو الذي العالم؟ وبهذا التقدير فإنه لا يكون خالق هذا العالم الجسماني قديما أزليا بل يكون محدثا وخالقه يكون أزلي وبهذا التقدير الدور والتسلسل لا يلزمان البتة، وأما برهان الأن، فقوله: أو أن يقال الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته أوجب لذاته موجودا ليس بجسم ولا جسماني، وذلك الموجود موصوف بالعلم والقدرة والحكمة وهو الذي خلق هذا العالم وأوجد، وعلى هذا التقدير فخالق هذا العالم أزلي موصوف بالعلم والقدرة، إلا أنه لا يكون واجب الوجود لذاته؛ بل هو معلول بعلة قديمة واجبة الوجود لذاتها. راجع بهذا الخصوص: عفت الشرقاوي، **أزمة الفلسفة الإسلامية بين العقلانية الأسيرة والتبريرية المطلقة**، مجلة الفكر المعاصر، العدد89، مصر: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1989. ص101.

3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج14، ص28.

4 - المصدر السابق، ج19، ص91.

5 - العريبي، **المنطلقات الفكرية**، ص6.

6 - الرازي، **مفاتيح الغيب** ، ج18، ص40.

كما أن تجربة الإمام العلمية أكدت له أنه ليس فقط علم الكلام هو العلم الوحيد الذي يقدر به على إثبات الصانع بل حتى الفلسفة، فمزج بينهما وأخلط مسائل الفلسفة في مسائل علم الكلام ، ومثال ذلك، قوله: (لأن الله لو حل لحل إما مع وجوب أن يحل أو مع جواز أن يحل والقسمان باطلان، فالقول بالحلول باطل، وإنما قلنا: أنه لا يجوز أن يحل مع وجوب أن يحل، لأن ذلك يقتضي إما حدوث الله تعالى أو قدم المحل وكلاهما باطل، لأنا دللنا على أن الله قديم، وعلى أن الجسم محدث، ولأنه لو حل مع وجوب أن يحل لكان محتاجا إلى المحل، والمحتاج إلى الغير ممكن لذاته لا يكون واجبا لذاته)[1].

ح- المنهج الاستقصائي: وهو منهج بارز للغاية في تفسير الإمام، وظهر أكثر في السور التي تعرضت للعقيدة النصرانية، حيث تجد الإمام تتبع الإمام نقد عقيدة البنوة في عدة مواضع من تفسيره الكبير، وقد صرح بلزومه لهذا المنهج العلمي في سورة النساء، فقال: (ودلائل تنزيه الله تعالى عن الولد قد ذكرناها في سورة آل عمران وفي سورة مريم على الاستقصاء)[2]، وسيتم بيان نقد عقيدة البنوة في الفصل الموالي في كل من سورة آل عمران والنساء ومريم على التعيين.

ثالثا: منهج الرازي في التقسيم والتبويب: يشير الإمام إلى اعتراف الموافقين والمخالفين له أنه لم يصنف أحد من المتقدمين والمتأخرين مثل مصنفاته[3]، وهذا المنهج كان محل تقدير وإعجاب العديد منهم، مثل: ابن خلكان الذي يقر بأنه أول من اخترع هذه الطريقة في الترتيب والتبويب، فقال: (وأتي فيه بما لم يسبق إليه)[4]، كما شهد الدارسون للرازي بقدرته الفائقة في عالم التأليف والتصنيف وجمع الفنون المختلفة دون تداخل رغم تشعب فروعها، يقول محمد الفاضل بن عاشور: (فأصبح الرازي لذلك علما مفردا في الجمع والمزج بين الفنون..)[5].

والعلة من وراء مزج الرازي للعلوم وتقسيمه للمعارف وتوظيفها في تفسير كتاب الله اعتقاده أن شرف القرآن يكون بطريق الوقوف على دقائقه على سبيل التفصيل والتعيين، وأن كل من كان وقوفه على دقائق القرآن ولطائفه أكثر كان اعتقاده في عظمة الله تعالى وجلالته أكمل.

كما يعلل بوعزيزي سبب هذا التشعب إلى أنه أسقط بادئ ذي بدأ الحواجز بين فروع المعرفة فاعتبرها متآلفة تزكي جميعا معرفة الإنسان، وتكون المنهج الأمثل لثقافة الإسلام والقرآن[6]، وقال ابن خلدون:

---

1 - الرزي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص191.

2 - المصدر السابق، ج11، ص92.

3 - الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ص129.

4 - ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج4 ، ص 249.

5 - بن عاشور، **التفسير ورجاله**، ص73.

6 - بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص65.

(التبست فيه مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر)[1]، وقد تم إعطاء مثال عن هذا المزج في المنهج العقلي.

المطلب الثالث: المواضع التي تناول فيها الرازي العقيدة النصرانية

تناول الرازي مسألة الرد على الأديان عامة في مؤلفه "الرياض المونقة"، الذي جاء ذكره في عدة كتب لعلماء مشهورين[2]، ومن المؤكد أن هذا الكتاب خصص منه صاحبه جزءً معتبرا للحديث عن الديانة النصرانية والرد على أهم الشبهات التي أثارها أصحابها، خاصة وأن هذه الديانة هي الأكثر انتشارا في العالم الإسلامي آنذاك.

ولما كان هذا الكتاب غير متداول في الأوساط العلمية فقد عمد هذا البحث إلى تتبع مؤلفات الرازي الأخرى باحثا عن مواضع أخرى رد فيها الإمام على العقيدة المسيحية فكان كتابه الجليل مفاتيح الغيب خير بديل عن ذلك المؤلّف الهام في علم الملل والنحل. والسؤال المطروح، ما هي المواضع التي رد فيها الرازي على العقيدة النصرانية؟

أولا: السور التي تناول فيها الرازي النصرانية عموما

المطلع على تفسير الفخر الرازي يجد أن صاحبه تناول الرد على العقيدة النصرانية في ستة مواضع
من القرآن الكريم، وهي كالتالي:

1. **سورة البقرة:** في أكثر من 7 آيات.
2. **سورة آل عمران:** في أكثر من 15 آية.
3. **سورة النساء:** في أكثر من 15 آية.
4. **سورة المائدة:** في أكثر من20 آية.
5. **سورة التوبة:** في أكثر من5 آيات.
6. **سورة مريم:** في أكثر من 21 آية.

---

1 - ابن خلدون، **المقدمـة**، ص561.

2- ورد ذكره في **أخبار الحكماء**، ص192، **هدية العارفين**،ج2، ص107، **الوافي بالوفيات**، ج4، ص255، **عيون الأنباء**، ج2، ص30، ويحيل إليه فخر الدين الرازي، في ج18، ص77. العريبي، **المنطلقات الفكرية**، ص118، بوعزيزي، **نظرية المعرفة**، ص55.
ولقد ذكر البعض أنه مفقود إلا أنه بوعزيزي أشار في كتابه نظرية المعرفة، ص55 إلى أنه مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس رقم13400.

ثانيا: القضايا التي رد فيها الرازي على العقيدة النصرانية

إذا كانت هذه هي الآيات التي جاء فيها نقد الرازي للنصارى، فالسؤال المطروح: ما هي أهم القضايا التي درسها؟

عند تفسيره للآيات التي تناولت النصارى اهتم المفسر بالجانب العقدي دون غيره، فكان أن ركز كل اهتمامه على القضايا التالية: نقض التثليث، نقض ألوهية الابن.

وبذلك تكون أهم المباحث التي تطرق إليها، هي: الإلهيات النصرانية، وذلك بعرضه للتثليث النصراني، ثم إدراجه لأهم الأدلة الكلامية والعقلية التي تنفي ألوهية السيد المسيح υ. وظاهر الآيات الموضحة في الجدول ينبئ عن ذلك.

كما تعرض للقسم الثاني في عقيدة النصارى، وهو: مبحث تجسد اللاهوت في الناسوت، وكيفية التجسد، ثم صلب المسيح لفداء وخلاص البشرية، فبينها ورد على أصحابهما بالأدلة العقلية المختلفة. وبيان كل ذلك سيكون في الفصليين المواليين.



منهج الرازي

في الرد على الإلهيات النصرانية

تتبني الإلهيات عند النصارى على الاعتقاد بجوهر واحد، ثلاثة أقانيم، آب وابن وروح القدس[1]، وهذا ما يعرف عندهم بالتثليث، ولا يرون فيه تعددا بل توحيدا[2]. وهذا ما أولاه الرازي بكثير تتبع والنقد، وفق منهج متميز، وتتبع تخبطهم مركزا على العناصر التالية:

- نقد مقولة أن الله واحد بالجوهر ثلاثة بالأقانيم.
- نقد الأدلة النقلية التي يعتمدون عليها في إثبات التثليث.
- نقد الأدلة العقلية التي يعولون عليها في القول بألوهية الابن.

وسنستعرض رده عليه بعد أن نكشف عن مدى اطلاعه على عقائدهم في المبحث التالي:

المبحث الأول:

عرض الرازي للإلهيات النصرانية

جاء عرض الرازي للعقيدة التثليثية فـي إطار تفسيره لقوله تعالى: ﭽ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﭼ[3].

قال الرازي إن المتكلمين حكوا عن النصارى، أنهم قالوا:

(جوهر واحد، ثلاثة أقانيم: آب وابن وروح القدس.

وهذه الثلاثة إله واحد، ...

وعنـوا بالآب الـذات، وبالابـن الكـلمة، وبالـروح الحيـاة، وأثبتـوا الذات والكـلمة والحيـاة... وزعموا أن الأب إله، والابن إله، والروح إله، والكل إله واحد)[4].

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص51.

2-جيمس، **علم اللاهوت النظامي**، راجعه وحققه وأضاف عليه: منيس عبد النور،(كتاب إلكتروني) -http://answering islam.org/Arabik/books/Theology/indox.html الفصل13، السؤال1.

3 - سورة المائدة، الآية 73.

4 - الرازي، **مفاتيح الغيب** ج12، ص51 و52.

ويرى الرازي أن مقولة التثليث هذه محل وفاق بين أهم الفرق النصرانية المشهورة آنذاك، وهي:

النسطورية[1]، الملكانية[2] واليعقوبية[3][4].

ثم عقب معلقا: (واعلم أن هذا معلوم البطلان ببداهة العقل، فإن الثلاثة لا تكون واحدا، والواحد لا يكون ثلاثة، ولا ترى في الدنيا مقالة أشد فسادا وأظهر بطلانا من مقالة النصارى)[5].

وقال في موضع آخر: (وبالجملة فلا نرى مذهبا في الدنيا أشد ركاكة وبعدا عن العقل من مذهب النصارى)[6].

بداية يمكن القول إن الإمام بهذه المقولة المطولة نسبيا، كأنه يتمثل الجزء الأول لقانون الإيماني المسيحي، وذلك بذكره لأهم مرتكزات الإلهيات المسيحية، مرجئا ما يتعلق بالصلب لمواضع أخرى ستتم مناقشتها في الفصل الموالي. هذا القانون الذي تم تقريره في مجمع نيقية بالروم سنة 325م بحضور 317 أسقفا[7]، وكان سبب انعقاده (التعارض والاختلاف العقائدي الموجود بين الكنيسة في تلك الأزمان، وذلك أنه ما إن توقف الاضطهاد الواقع على النصارى من قبل الرومان، حتى ظهر على السطح خلاف عقائدي كبير بين طوائف النصارى... وكان أبرز وجوه الاختلاف: ذلك الخلاف والتعارض بين دعوة كنيسة الإسكندرية التي كانت تنادي بألوهية المسيح υ على مذهب بولس، وبين دعوة الأسقف الليبي آريوس في الإسكندرية...

1- **النساطرة**: أصحاب نسطور بطريرك الإسكندرية سنة 431م والذي قال بأن مريم لم تلد إلا الإنسان، فهي بذلك أم لإنسان وليست أما لإله، ومذهب النساطرة وضع الأساس للقول بطبيعتين في المسيح.

- http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic بتاريخ:2010/05/15.

2- **الملكانية:** مؤداه أن هذه الفرقة تابعت القول الذي نصره الملوك فنسبوا إلى ذلك، ومعتقدهم أن جزءً من اللاهوت حلّ في الناسوت وقد ذهبوا إلى أن الكلمة وهي أقنوم العلم عندهم اتّحدت بجسد المسيح وتدرّعت بناسوته ومازجته ممازجة الخمر للبن أو الماء للبن لا يسمون العلم قبل ترعه إبناً، بل المسيح وما تدرع به هو الابن.

-http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic بتاريخ:2010/05/15.

3- **اليعاقبة:** اختلفت الآراء والأقوال في سبب تسمية اليعقوبية. يقول البعض إنهم أتباع ديسقرس بطريرك الاسكندرية، وقال آخرون: بل نسبوا إلى يعقوب البردغاني تلميذ سويسرس بطريرك أنطاكية وكان راهباً بالقسطنطينية. قالوا إن الكلمة انقلبت لحماً ودماً، فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده، والله باعتقادهم هو المسيح، فمات وصلب وقتل، وبقي العالم ثلاثة أيام بلا مدبر.

-http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic بتاريخ:2010/05/15.

4 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص85.

5 - المصدر السابق، ج12، ص52.

6 - المصدر السابق، ج11، ص93.

7 - كريبس أنترناشيونال، **المسيحية**، المشرف العام: جميل مدبك، ط لا ت، 2001، ص74.

حيث أخذ ينادي بأن الله إله واحد غير مولود، أزلي، وأما الابن فهو ليس أزليا، وغير مولود من الآب، وأن هذا الابن خرج من العدم مثل كل الخلائق حسب مشيئة الله) [1].

ولقد حرم القانون الإيماني النيقاوي أن يقول أحدهم بوجود زمن لم يكن ابن الله موجودا فيه، كما حرم قمن يقول إنه لم يوجد قبل أن يولد، وحرم من قال أنه وجد من لا شيء، أو من يقول إن الابن وجد من مادة أو جوهر غير جوهر الله الآب، بل وجب الإيمان بأنه من جوهر الله، وأنه قديم أزلي لا يتغير [2].

وصيغة هذا القانون الحالية، قد تم تطويرها وإضافة عناصر لها في مجمع القسطنطينية الذي دعا إليه ثيودسيوس سنة 381م، والذي تقرر فيه تأليه الروح القدس [3]، والصيغة كما تعتمدها الكنائس التقليدية والإنجيلية، نصها ما يلي:

(1- أومن بإلهٍ واحد، آب ضابط الكل، خالق السماء والأرض، وكل ما يرى وما لا يرى، وبرب واحد يسوع المسيحu ابن اللّه الوحيد، المولود من الآب قبل كل الدهور، إله من إله، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، مساوٍ للآب في الجوهر ذو جوهر واحد مع الآب. الذي به كان كل شيء.

2- الذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء، وتجسد بالروح القدس ومن مريم العذراء وتأنس، وأيضاً صُلب عنا في عهد بيلاطس البنطي وتألم وقُبر وقام أيضاً في اليوم الثالث على ما في الكتب، وصعد إلى السماء، وهو جالس عن يمين الآب، وسيأتي أيضاً بمجدٍ ليدين الأحياء والأموات، الذي ليس لملكه انقضاء.

3- وأومن بالروح القدس الرب والمحيي، المنبثق من الآب والابن. واعترف بمعمودية واحدة لمغفرة الخطايا، وأنتظر قيامة الموتى، وحياة الدهر العتيد. أمين) [4].

---

1 - سعود بن عبد العزيز الخلف، **دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية**، ط1،المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1993، ص154 و155.

2 - محمد أبو زهرة، **محاضرات في النصرانية**، تصدير: محمد الغزالي، تقديم: عمار طالبي، ط لا ت، الجزائر: دار الشهاب، ص200.

3 - الخلف، **دراسات في الأديان**، ص160.

4 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل 8، س4، ص115.

وأما القانون المذكور فهو القانون اللاتيني الذي يمثل الصورة الثالثة، المنقحة عن القانون الرسول والنيقوي الأصلي، ولمزيد من المعلومات حول تعاليم وقوانين المجامع والكنائس راجع الكتاب نفسه، الفصل8.

ويظهر من خلال ما كتبه الرازي عن الإلهيات وبين ما يحمله الإيمان النيقاوي في جزءه الأول أن المفسر اعتمد منهج الاختصار في عرضه لعقيدة الإلهيات المسيحية.

ويرجح أن الإمام لم يطلع على هذا القانون مباشرة من مصادره الأصلية، وإنما ألم به من خلال مطالعاته لكتب الجدل الإسلامي المسيحي، شأنه في ذلك شأن كل مناقشاته لهذه العقيدة بجزأيها الإلهيات والمسيحيات، والدليل على ذلك قوله: (...أن المتكلمين حكوا عن النصارى أنهم يقولون...) [1]، وستتأكد هذه القضية في المباحث اللاحقة، اعتماد على قرائن أخرى.

ورغم عدم إطلاعه المباشر على هذه العقيدة من مصادرها الأصلية إلا أنه استطاع أن يركز على جوهرها، فعمد إلى ذكر لبها الذي لا اختلاف فيه بين الفرق النصرانية المشهورة التي ذكرها، وهي النسطورية والملكانية واليعقوبية[2]، وهذا في الحقيقة يُنبئ عن فهمه الجيد لها.

والدليل على أن الرازي لم يُخِلَّ بمرتكزات القانون النيقاوي ما أفاد به الشيخ محمد أبو زهرة بعد عرضه لأصل الدستور الذي خرج به المجمع النيقاوي، حيث قال:(والذي يستفاد من هذا أن أساس العقيدة يقوم على... العنصر الأول التثليث وهو الإيمان بثلاثة أقانيم....)[3].

مستعينا في توضيح المعنى وتفسير العنصر الأول أي التثليث من القانون النيقاوي بما كتبه النصارى أنفسهم، حتى يكون أكثر أمانة وبعدا عن التحريف، وهذه الطريقة أفضل في نقل الحقائق، فنقل قول بوست في كتابه تاريخ المقدس، والذي قال:(طبيعة الله عبارة عن ثلاثة أقانيم متساوية: الله الآب، والله الابن، والله الروح القدس. فإلى الآب ينتمي الخلق بواسطة الابن، وإلى الابن الفداء، وإلى الروح القدس التطهير)[4].

كما نقل أبو زهرة تفسير القس بوطر لمعنى التثليث النيقاوي، في رسالة صغيرة سماها الأصول والفروع، جاء فيها ما يلي:(...بل لا بد أن يعلم أن في اللاهوت ثلاثة أقانيم متساوية في الكمالات الإلهية، ومتمايزة في الاسم والعمل، والكلمة والروح القدس اثنان منهم. ويدعى الأقنوم الأول الآب، ويظهر من هذه التسمية أنه مصدر كل الأشياء ومرجعها، وأن نسبته للكلمة ليست صورية، بل شخصية حقيقية... ويدعى الأقنوم الثاني الكلمة ، لأنه يعلن مشيئته بعبارة وافية، وأنه وسيط مخابرة بين الله والناس، ويدعى أيضا الابن،... ويدعى الأقنوم الثالث الروح القدس للدلالة على النسبة بينه وبين الآب والابن، وعلى عمله في تنوير أرواح البشر)[5].

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص51.

2 - المصدر السابق، ج11، ص85.

3 - أبو زهرة، **محاضرات في النصرانية**، ص172.

4 - المصدر السابق، ص173.

5 - المصدر السابق، ص174.

وأما تفسير القس جيمس لهذا القانون أو الدستور المسيحي فقد كان أوفى، حيث تضمن ما يلي:

* وحدانية اللّه.
* لاهوت الآب والابن والروح القدس.
* الآب والابن والروح القدس أقانيم يتميز كل منهم عن الآخر منذ الأزل وإلى الأبد.
* إنهم واحدٌ في الجوهر، متساوون في القدرة والمجد.
* بين أقانيم الثالوث الأقدس تميُّز أيضاً في الوظائف والعمل، لأن الكتاب يعلّم أن الآب يرسل الابن، وأن الآب والابن يرسلان الروح القدس...، مع أن الآب والابن والروح القدس واحدٌ في الجوهر ومتساوون في القدرة والمجد.
* تُنسب بعض أعمال اللاهوت إلى الآب والابن والروح القدس معاً، مثل خلق العالم وحفظه.
* تُنسب بعض الأعمال على الخصوص إلى الآب، وغيرها إلى الابن، وأخرى إلى الروح القدس. مثال ذلك ما قيل إن الآب يختار ويدعو، وإن الابن يفدي، وإن الروح يجدد ويقدس[1].
* تُنسب بعض الخواص إلى أقنوم الثالوث دون الآخرين، كالأبوّة إلى الآب، والبنوّة إلى الابن، والانبثاق إلى الروح)[2].

فبمقارنة ما أجمله الإمام حول التثليث وبين ما قرره الإيمان النيقاوي في جزئه الأول، وتفسيرات المنظرين النصارى له تجد تشابها كبيرا، بل وتلمس في الإمام قدرته الكبيرة على تركيز أو تقليص تلك المادة إلى عناصر أساسية، أجملت دستورا عقديا بأكمله. وهذا فعلا ينبئ عن فهم عميق منه لعقيدة التثليث، دون إخلال بأحد مقوماتها.

وما سبق بيانه هو شرح النصارى للعقيدة التثليثية، إذ يرون أن القول بالأقانيم الثلاثة نتيجة منطقية، يقبلها العقل ويستسيغها، يريدون بذلك أن يقولوا أن المنطق يقتضي التسليم بعنصرين متكاملين، وهما: القول بأن الله جوهر واحد. والقول بأن الجوهر هو: الآب والابن والروح القدس. يريدون أن يقتنعوا ويقنعوا غيرهم بوحدانية الله وحدانية حقيقية وكذا تثليثه تثليثا حقيقيا، هذا فيما يخص قانون التثليث، أما إدراك حقيقة مفاهيمه فهو أمر حاول النصارى منذ القديم تبسيطه، حيث تجدهم قد اعتمدوا على بعض الأمثلة لتقريب مقولتهم التثليثية من الفهم حتى تدركها العقول، ومن ذلك ما ذكره الرازي، مثل:

تشبيههم التثليث المسيحي بالشمس كاسم يتناول القرص والشعاع والحرارة.

وكل هذه التفاسير تحاول الجمع بين التثليث والوحدانية، وذلك في قولهم: (الأب إله، والابن إله، والروح إله، والكل إله واحد)[3].

---

1 - أفسس14/1:3.
2 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل13، السؤال5.
3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص52.

لكن عند هذه المحاولة تستغلق فكرة التثليث، وتصير بعيدة التصور الذهني، مستحيلة التصديق العقلي، هشة التطبيق أو التمثيل الواقعي.

هذه هي الحقيقة التي عبر عنها الفخر الرازي في تفسيره بجمل كتبها ونقلها عنه الكثير من النقاد القدامى والمحدثين من أمثال رحمة الله الهندي، حيث قال: (هذه عقيدة يعجز عن تصوريها وبيانها العلماء، ولذا قال الفخر الرازي في تفسيره ذيل تفسير سورة المائدة:(ولا ترى في الدنيا مقالة أشد فسادا وأظهر بطلانا من مقالة النصارى) [1] [2].

فقد اعتبر الفخر أن القول بأن الله واحد يساوي ثلاثة أقانيم قول معلوم البطلان ببداهة العقل، إذ من المستحيل أن تكون الثلاثة واحدا أو أن يكون الواحد ثلاثة[3].

ورغم اعتقادهم المحال وجمعهم بين الأضداد، ومخالفتهم الحس والإدراك، إلا أنك تجد القس جيمس يقول ملوحا كغيره: (فإن قيل إن هذا التعليم فوق إدراكنا، قلنا: ذلك لا ينفيه، كما لا ينفي ما يشبهه من الحقائق العلمية والدينية. وإن قيل إن جوهراً واحداً ذا ثلاثة أقانيم مُحال، قلنا: هاتوا برهانكم على هذا!) [4]. لذا خُصِصَتْ المباحث الموالية لاستعراض الأدلة النافية للمقولة، حسب ما سجله الإمام.

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص52.

2 - رحمة الله الهندي، **إظهار الحق**، إخراج وتحقيق: عمر الدسوقي، ط لا ت، الجزائر: المطبوعات الجميلة، السنة 1988، ج1، ص590.

3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص52.

4 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل13، السؤال5.

المبحث الثاني:

نقد الرازي لمعاني الأقانيم

أبرز الرازي العديد من المداخل النقدية لأقانيم النصارى، وبيانها كمايلي:

المطلب الأول: نقد مفهوم الأقانيم عند النصارى

لما شكل التثليث عند المسلمين نقضا لمفهوم التوحيد الإلهي المقرر في القرآن والإنجيل والتوراة، فقد مثل حقلا نقديا هاما عند الرازي، الذي اختط منهجا مميزا أثبت من خلاله تخبط النصارى في محاولتهم إثبات عقيدة التثليث، وآثر تقديم تحليل كلامي ومنطقي دقيق يدحض هذه المقولة من العقل من أساسها، وفق تفسيره للآيات القرآنية الفاضحة لهذا المعتقد، والتي منها، قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﭼ[1].

قال الرازي في معنى الآية: (أي لا تقولوا أن الله سبحانه واحد بالجوهر ثلاثة بالأقانيم)[2].

كما ذكر مثالا واحدا اختصارا كعادته، فقال: أن النصارى يشبهون التثليث كاسم يتناول الشمس والقرص والحرارة[3].

فهم بهذا يريدون القول: بأن الله واحد في ثلاثة، كما هي الشمس واحدة لكنها تتكون من ثلاثة عناصر، وهي الشمس في حد ذاتها، وقرصها الذي يمثل حيزها الملتهب، والحرارة التي تصدر عن تلك العناصر أو الغازات الملتهبة.

ثم قال: (واعلم أن مذهب النصارى متخبط جدا، والذي يتحصل منهم أنهم أثبتوا ذاتا موصوفة بصفات ثلاث، إلا أنهم وإن سموها صفات فهي في الحقيقة ذوات، بدليل أنهم يجيزون عليها الحلول في عيسى υ وفي مريم بأنفسهما، وإلا لما جوزوا عليها أن تحل في الغير وأن تفارق ذلك الغير مرة أخرى، فهم وإن كانوا يسمونها بالصفات إلا أنهم في الحقيقة يثبتون ذواتا متعددة قائمة بأنفسها، وذلك محض الكفر...

1 - سورة النساء، الآية 171.

2 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص92.

3 - المصدر السابق، ج12، ص51.

فأما إن حملنا الثلاثة على أنهم يثبتون صفات ثلاثة، فهذا لا يمكن إنكاره، وكيف لا نقول ذلك، وإنا نقول هو الله الذي لا إله إلا هو الملك، القدوس، السلام، العالم، الحي، القادر، المريد..، ونفهم من كل واحد من هذه الألفاظ غير ما نفهمه من اللفظ الآخر، ولا معنى لتعدد الصفات إلا ذلك.

فلو كان القول بتعدد الصفات كفرا لزم رد جميع القرآن، ورد العقل من حيث إنا نعلم بالضرورة أن المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه تعالى قادرا أو حيا) [1].

ومن هنا يتبين أن النصارى في نظر الإمام فخر الدين الرازي يعتقدون أن الآب أقنوم أول، والابن أقنوم ثان، والروح القدس أقنوم ثالث.

وأنهم عنوا بالأقنوم الذات أو الصفة، حيث يقولون: (نحن نعبد إلها واحدا، ولكن الإله له ثلاثة أقانيم، والأقنوم يعني خاصية أو شخصية) [2].

فالنصارى يعنون بلفظ أقنوم معنيين لا ثالث لهما، وهما: الذات(الشخص) أو الصفة (الخاصية). وحاصل كلام الفرق النصرانية في معنى الأقنوم:

أن الآب شخص، والابن، شخص، والروح شخص، وكلهم إله واحد.

أو أن الآب صفة والابن صفة والروح القدس صفة، وكلهم إله واحد.

وقول الرازي أن النصارى (أثبتوا ذاتا موصوفة بصفات ثلاث، إلا أنهم وإن سموها صفات فهي في الحقيقة ذوات) [3] ، دليل على اطلاعه على الدلالات الاصطلاحية الممكنة للفظة أقنوم الموظفة عندهم.

وهذه الفرق قد اختلفت فيما بينها في حقيقة العلاقة بين الأقانيم، فبعضهم قال متفقة، أي أقانيم ثلاثة متفقة في جوهر واحد، وقال جلهم: بل هي متفقة في الجوهرية مختلفة في الأقنومية أي أن (كل منهم يتميز عن الآخر في الأقنومية لا في الجوهر)[4].

وهذا أمر فهمه الرازي، والدليل على ذلك أنه لم يخص الشطر الأول من المقولة: (الله واحد بالجوهر)[5] بتتبعٍ ونقد، لأن ألوهية الذات الإلهية أمر لا جدال فيه بين تلك الفرق وحتى بين النصارى والمسلمين، بل الخلاف يكمن في اعتقاد أن هذه الذات تساوي ثلاثة أقانيم متميزة.

وتلاحظ ذلك من خلال تعريف القس جيمس للجوهر، حين يقول: هو الذات الواحدة[6]، أي أن الجوهر ذات قائمة بنفسها، لها صفات كثيرة، وذلك أن هذه الذات أو الله (واجب الوجود، وهو سرمدي غير متغير... فإذاً هو منزّه عن كل ما تتصف به المادة. وهو في ذاته وفي صفاته غير محدود، سرمدي غير متغير.

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص92.
2 - توم هاربر، **من أجل المسيح**، ص103، http:// ebnmaryam.com/vb/t97994.html ، بتاريخ: 2009/04/12.
3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص92.
4 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل 13، السؤال10.
5 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص92.
6 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل 13، السؤال5.

ووجود جوهر إلهي غير محدود سرمدي غير متغير يستلزم أنه كان قبل وجود العالم، وأن لجوهر اللاهوت وجوداً غير متعلق بوجود المخلوقات)[1].

وأول ما يمكن ملاحظته على هذا التعريف، ما يلي:

- أنه لا يخالف تعريف الرازي لله تعالى إلى حد كبير، حيث يقول: (وأما القديم فهو الذي لا أول لوجوده، وهو الله سبحانه وتعالى)[2]، وقال أيضا في تفسير سورة الإخلاص، (فثبت أن قوله تعالى أحد يدل دلالة قطعية على أنه تعالى ليس بجسم، ولا بجوهر، ولا في حيز وجهة أصلا) [3].

- أن إطلاق لفظ الجوهر أو الجوهر الفرد على الله تعالى مسألة تحتاج إلى تفصيل، وبيانها عند الإمام كما يلي: (إن كان المراد بالجوهر المتحيز الذي لا ينقسم فهو قول لا يصح إطلاقه على الله تعالى، لأن حدوث الأجسام قائم بعينه في جميع المتحيزات، فعلى هذا كل جوهر محدث، والله تعالى ليس بمحدث، فيمتنع كون الإله جوهرا، كما أن كل متحيز فإن يمينه غير يساره، وقدامه غير خلفه، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، ولا شيء من المنقسم بواجب لذاته. أما إن كان المراد بالجوهر كونه غنيا عن المحل، فهذا المعنى حق، والنزاع ليس إلا في اللفظ)[4].

ومن هنا يمكن القول أن تعريف القس جيمس لا يخالف تعريف الرازي، حتى في إطلاق لفظ الجوهر، ذلك أن الفخر اشترط في إطلاقه على الله تعالى أن يكون غنيا عن المحل، وقد قال القس جيمس أن الجوهر الفرد من أهم صفاته المخالفة للمادة.

هذا فيما يخص شرح الشطر الأول: الله واحد بالجوهر.

وأما شرح الشطر الثاني: أن الجوهر يساوي ثلاثة أقانيم، فقد قال النصارى:

لكلٍّ من الآب والابن والروح القدس ما للآخر من الألقاب والصفات الإلهية (إلا ما كان خاصاً بالأقنومية)[5] أي أن الأقانيم تأخذ نفس صفات الألوهية التي تتصف بها الذات أو الجوهر. كما تتصف بصفات أخرى تميز كل أقنوم عن الآخر.

وعند العودة إلى تحليل الرازي تجده قد اتبع منهج البحث في دلالات الألفاظ، أو ما يعرف بمنهج السبر وفق الطريقة المنطقية المعروفة، وبيان ذلك كالآتي:

أنه أعطى لكلمة أقنوم معنيين لا ثالث لهما:

---

1 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل 13، السؤال 3.

2 - الرازي، **المحصل**، ص67.

3 - الرازي، **أساس التقديس**، ط1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1995، ص25.

4 - الرازي، **معالم أصول الدين**، ص35.

5 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل 13، السؤال4.

1.أن معنى الأقنوم هو الذات[1] ، أي أن الآب ذات والابن ذات والروح القدس ذات، وحاصل الجمع المنطقي عنده أن مجموع الذوات ثلاثة وليس واحدا. أو بمعنى آخر أن الآب إله، والابن إله والروح إله، والحاصل أن مجموع الآلهة ثلاثة لا إلها واحدا، وهذا عين التعدد والشرك[2].

2.أن معنى الأقنوم هو الصفة.

وإن كان النصارى يرفضون القول بأن معنى الأقنوم هو الذات أشد الرفض، ويقولون في المقابل أن الكتاب يتحدث عن أن اللّه واحد تظهر وحدانيته بوضوح من: (تعليم الكتاب في طبيعته وصفاته، لأن الكون لا يسع آخر نظيره، ولا لزوم لغيره، فهو غير محدود في القدرة والحكمة وسائر صفاته. ومن الأدلة الكثيرة على أن الكون تكوّن بفعل عقل واحد وقصد واحد، وهو أعظم وأوضح تعاليم الوحي. وكان حفظ تعليم الوحدانية بين البشر من أهم مقاصد اللّه في دعوة إبراهيم، وسنّ شريعة موسى، وجعل اليهود شعبه الخاص. وهذا عينه هو قصد العهد الجديد)[3].

واستدل الرازي على ذلك أن النصارى يجيزون على الأقانيم الحلول في عيسى υ وفي مريم بأنفسهما، فقال: (وإلا لما جوزوا عليها أن تحل في الغير وأن تفارق ذلك الغير مرة أخر)[4]. لأن النصارى يقولون أن أقنوم الكلمة الأزلية فارق الجوهر وحل في ذات عيسى الإنسان، وقبل ذلك كان قد حل في رحم السيدة مريم.

ويضيف الإمام الفخر في موضع آخر أنه إذا كانت الكلمة الأزلية صفة، فكيف للصفة أن تفارق الموصوف، وإذا فارقته فهل يصبح الموصوف بلا صفته، أي إذا فارقت الكلمة الجوهر فهل يصبح الجوهر غير متكلم؟ وإذا فارق أقنوم الروح الجوهر وحل في محل آخر فهل هذا يعني أن الجوهر لم يعد حيا؟ قال: (ثم بتقدير انتقال أقنوم العلم عن ذات الله تعالى إلى عيسى υ يلزم خلو ذات الله عن العلم، ومن لم يكن عالما لم يكن إلها ...، فثبت ذلك عن النصارى وإن كانوا لا يصرحون بهذا القول إلا أن حاصل مذهبهم ليس إلا ذلك)[5].

وبهذا يؤكد الرازي أن كلمة أقنوم لا تصح أن تطلق على الصفات، لأن الصفة لا تفارق الموصوف، ولا تحل في محل آخر، بينما الذي يفارق المَحال ويحل في محال أخرى إنما هي الذوات، وبالتالي فإن العقل يوجب على من يقول بالمفارقة والحلول أن المُفَارِقَ والحَالَّ إنما هو الذوات لا غير.

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص92.

2 - المصدر السابق، ج12، ص52.

3 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل 13، السؤال 8.

4 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص92.

5 - المصدر السابق، ج21، ص192. وج6، ص151. وج11، ص164.

وحاصل هذا التحليل المنطقي السليم الذي أتى به الإمام يلزم النصارى القول بأن معنى الأقانيم إنما هو الذوات لا الصفات، حيث تجده يقول: (فهم وإن كانوا يسمونها بالصفات إلا أنهم في الحقيقة يثبتون ذواتا متعددة قائمة بأنفسها، وذلك محض الكفر)[1].

وهذا يعني أن الإمام وهو بحر في المنطلق يُذُكِرُ النصارى بلوازم المنطلق، التي لا يختلف فيها عاقلان؛ لأن حاصل تحليله المنطقي يستلزم أن مجرد حلول شيء في شيء، أو مفارقة شيء لشيء دليل على أنه ذات قائمة لا صفة.

وقد اعترف القس جيمس بهذه الحقيقة، فاعتبر أن الأقانيم في غير الكلام على التثليث تعني شخصا متحيزا بحيّز أي ذاتا منفردة عن غيرها. إلا أنه اعتبر أن إطلاق هذه الكلمة على الثالوث يصبح المقصود غير ذلك التعيين، أو الاستقلال عن الجوهر[2]. مجتهدا بهذه المحاولة الخروج من لوازم هذا اللفظ.

المطلب الثاني: البديل الكلامي لأقانيم النصارى

أعطى الإمام بديلا آخر هو بمثابة حل إسلامي، وذلك بأن جعل كلمة الأقانيم تأخذ نفس معنى صفات المعاني. وبيان ذلك كالتالي:

إن معنى الأقانيم: هو صفات المعاني بالمعنى الخاص، والصفات الحسنى بالمعنى المطلق أو العام.

وبذلك يكون الله الذات متصفا بصفة الكلام والحياة، حيث قال: (وعنوا بالآب الذات، وبالابن الكلمة، وبالروح الحياة، وأثبتوا الذات والكلمة والحياة)[3]. وبهذا يكون الله تعالى هو الذات المتكلم الحي.

وهنا تلاحظ أن الرازي يضع تصور النصارى في القضايا الإلهية شبيها بتصورات المسلمين، خاصة الأشاعرة منهم، لِما بدا عليه من محاولة إرجاع مفهوم الأقانيم إلى مفاهيم المسلمين، وهي الذات والصفات الزائدة عن الذات.

والموازنة بين القولين، تكون كما يلي:

الذات وهي الجوهر الفرد الذي يتصف بصفات الألوهية التي سبق ذكرها في تعريف القس جيمس للجوهر الفرد، والذي توافق مع تعريف الفخر للجوهر، وهذه الصفات هي: الوجود، القدم، المخالفة للحوادث، البقاء، نفي المماثلة، نفي التحيز، وهذه جلها، سبق ذكرها في تعريف القس جيمس للجوهر، وتسمى في الدرس الكلامي الأشعري بالصفات النفسية[4].

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص92.

2 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل 13، السؤال 5.

3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص51.

4- رشيد محمد عليان وقحطان عبد الرحمان الدوري، **أصول الدين الإسلامي**، ط4، بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، 1990، ص من 115 إلى ص 128.

وأما الصفات الزائدة على الذات، فهي ليست فقط: العلم والكلام والحياة، بل تضاف إليها القدرة و السمع والبصر والإرادة [1]. والتي تعرف بصفات المعاني، ومعنى ذلك أن كل صفة منها لها معنى وجودي قائم بذات الله تعالى، زائدة عن ذاته، لكن لا تنفك عنها[2].

هذا من جهة التخصيص، وأما إطلاقها على سبيل الاستغراق فقد عمم الرازي مصطلح الصفات، حتى أطلقه على كل أسماء الله الحسنى، كأنه بذلك يريد أن يقول لهم: إذا كان معنى الأقانيم هي الصفات مطلقا، فلماذا تلزمون أنفسكم بثلاثة صفات فقط، بل إن لله تعالى تسعة وتسعين صفة، لقوله تعالى: ﭽ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﯖ ﭼ[3].

حيث قال: فأما إن حملنا الثلاثة على أنهم يثبتون صفات ثلاثة، فهذا لا يمكن إنكاره، وكيف لا نقول ذلك، وإنا نقول هو الله الذي لا إله إلا هو الملك، القدوس، السلام، العالم، الحي، القادر، المريد...) [4].

وأكد الرازي أن العقل يفهم من كل واحد من هذه الألفاظ غير ما يفهمه من اللفظ الآخر، ولا معنى لتعدد الصفات إلا ذلك، فالمفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه تعالى قادرا أو حيا [5].

وأما في قوله: (فلو كان القول بتعدد الصفات كفرا للزم رد جميع القرآن، ورد العقل)[6]، فهنا الرازي يوجه كلامه للمعتزلة، لوجود مسألة خلافية بينهما، وهي أن الأشاعرة، يقولون:

لله صفات أزلية، قائمة بذاتها، ليست غير الذات، ولكنها زائدة على الذات، فيقولون الله قدير بقدرة، ولما كان التعريف بهذا الشكل فإنه لا يؤدي إلى تعدد وكثرة، لأنه لا غيرية بين الصفة والذات، ولا انفكاك ولا انتقال. ولو كان علمه ذاته كما قال المعتزلة لكان العلم واجبا معبودا صانعا للعالم، لأن المعتزلة نفوا الصفات الزائدة على الذات، وقالوا الله عالم بعلم وعلمه ذاته. ليحتجوا في المقابل بأنه لو كانت الصفات غير الذات للزم القول بتعدد القدماء، وأنه به كفرت النصارى حين قالوا: الذات الإلهية أقانيم ثلاثة قديمة[7]، ورد الفخر الرازي بأن الكفر هو إثبات ذوات قديمة، لا إثبات ذات واحدة متصفة بصفات قديمة، وأن نفي الصفات يجعل الألوهية فكرة مجردة، لا مضمون فيها، وهي أشبه بالعدم، فقال: (المشبه يعبد صنما والمعطل يعبد عدما)[8].

---

1 - عليان والدوري، **أصول الدين الإسلامي**، ص من 141 إلى 169.
2 - المصدر السابق، ص141.
3 - سورة الأعراف، الآية 180.
4 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص92.
5 - المصدر السابق.
6 - المصدر السابق.
7 - عليان والدوري، **أصول الدين الإسلامي**، من ص142 إلى ص145.
8 - المصدر السابق، ص145.

فالبديهيات العقلية توجب عند الإمام بضرورة الفهم الصحيح، وأن المنطق يفهم من كل صفة زائدة عن الذات غير منفكة عنها معنى جديد غير ما يفهمه من الصفات الأخرى، ولا يرى في ذلك تعددا بل توحيدا.

إذ لو كان تعدد الصفات القديمة التي لا تنفك عن الذات، يعني تعددا للقدماء، لزم رد كل ما جاء به القرآن من توحيد، لأنه بهذا المعنى يصبح أكبر مرجعية تدعو إلى تعدد الذوات القديمة على وجه الأرض، تفوق بذلك المرجعية المسيحية التثليثية.

قال: (واعلم أن مذهب النصارى متخبط جدا)[1]، دليل على أن العقيدة المسيحية عنده قد صيغت بطريقة تخالف العقل والفطرة والمنطق السليم. والتخبط معناه التعثر الذي لقيه هؤلاء جراء محاولتهم شرح عقيدتهم، فهم لا (يصح منهم أن يعرفوا الأقانيم بالصفات، لأن القول بالصفات ينافي التثليث المقرر في القانون النيقاوي، ولا يصح منهم أن يعرفوا الأقانيم بالذوات، لأن ذلك يعني التعدد. وهم لا يقولون به. فبين الإمام بهذا الرد أن مقولة التثليث الأقنومي قد صيغت أو بنيت بوجه يخالف المنطق مهما تعددت معانيها.

ومحاولة منه لدرئ هذا التناقض قام الرازي بإرجاع مفهوم لفظ الأقنوم إلى مفاهيم علم الكلامي الإسلامي الأشعري، وفي هذا الشأن قال أحد الباحثين: (إن هذه المقابلة بين تصور النصارى للأقنوم وبين مفهوم الصفة بمفهومها الكلامي –الأشعري- هي تعبير صريح عن البديل الإسلامي فيما يخص الأقنوم، ولا شك أن تقديم البدائل هي إحدى مهمات عالم الرد على الملل والنحل)[2].

ولكن محاولة الرازي هذه لم تسلم هي الأخرى من النقد، الذي علق على أن المطابقة بين الأقانيم وصفات المعاني تكشف عن تباين شاسع بينهما، لأن صفات المعاني عند من يقول بها (ليس من لوازمها الألوهية أو التميز عن الذات، بل هي في الذات) [3].

ورد الباحثة الشخصي يكون كما يلي: أن الرازي بتوجهه الأشعري قد فرغ لفظ الأقانيم من معانيها الوثنية، وأعطاها في المقابل المعانى الحقيقية لصفات المعاني، ليبقى الخلاف بينهما في اللفظ فقط لا في المضمون.

وهنا يلاحظ أن الرازي قد انتهج المنهج نفسه في إجازته إطلاق لفظ الجوهر الفرد على الله تعالى، حيث أنه أفرغه من مضامينه الوثنية، وأعطاه بعد ذلك معاني توحيدية صرفة، ليبقى الخلاف فقط في اللفظ، فقال: (وأما إن كان المراد بالجوهر كونه غنيا عن المحل، فهذا المعنى حق، والنزاع ليس إلا في اللفظ)[4].

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص190.

2 - فرحات عبد الحكيم، **منهج القاضي عبد الجبار في دراسة النصرانية**، شهادة مكملة لنيل درجة الماجستير في مقارنة الأديان، قسنطينة: معهد العلوم الإسلامية، 1996، ص177.

3 - المصدر السابق.

4 - الرازي، **معالم أصول الدين**، ص35.

والنتيجة المتوصل إليها هي أن الرازي أثبت أن مقولة: الله واحد بالجوهر ثلاثة بالأقانيم، لا تستقيم مع العقل ولا مع المنطق، مهما كان تفسير النصارى لمعنى الأقنوم، وأنه لا يمكن قبول معناها إلا إذا تم إخلاؤه من مضامينه الموجودة في تسبيحة الإيمان، وهي أن كل واحد من تلك الأقانيم متميز ومخالف للذات وفي الوقت ذاته قديم قدمها، فإن أفرغت الأقانيم من هذه المضامين الوثنية أمكن قبولها، بل وعددها الإمام أكثر من ثلاثة.

وهذا تمام كلام الرازي، الذي كان في هدمه لمعاني الأقانيم هدم لباقي المسائل التي تنطوي تحتها الإلهيات النصرانية. وقدرة الرازي على فرز المسائل الأكثر حساسية ونقدها يؤكد على فهمه الدقيق للإلهيات النصرانية، واستيعابه لنقاط ضعفها.

المطلب الثالث: نقد تأويلات النصارى للأقانيم

ولما كانت نتائج الردود الإسلامية منطقية في نقدهم وردهم معاني الأقانيم، لم يجد النصارى بدا من الاعتراف بها ضمنيا من جهة، حيث قالوا: ليست أسماء أقانيم الثالوث الأقدس (الآب والابن والروح القدس) أوصافا [1] وهم في الوقت ذاته يدركون أن الآب والابن والروح ليست ذواتا، رغم تمايزها عن الجوهر، واتصافها بصفات الألوهية. معترفين بأن لفظ أقنوم -كسائر الكلمات البشرية- قاصر عن إيضاح مقولة التثليث: اللّه ثلاثة أقانيم في جوهر واحد. وقالوا أنه ليس للفظ أقنوم في اللغة البشرية معنى كمعناه الخاص في التعبير عن الثالوث [2].

قال القس جيمس: (ونحن نسلّم بأننا لا نقدر أن نوضح بالتفصيل كل المقصود في كلمة أقنوم ولا حقيقة العلاقة التي بين الأقنوم والجوهر)[3].

كما حاولوا المراوغة والهروب من لوازم الثالوث الأقدس بإيجاد بديل أو مخرج لهذه المعضلة التي ما زال يعاني منها الفكر المسيحي لحد الساعة، بأن ابتدعوا مقولة جديدة مفادها أن إطلاق اسم الأقنوم على الثالوث اللاهوتي سر يعجز البشر عن إدراكه. حيث قال القس توفيق جيد في كتابه سر الأزل: (إن الثالوث سر يصعب فهمه وإدراكه، وإن من يحاول إدراك سر الثالوث تمام الإدراك كمن يحاول وضع مياه المحيط كلها في كفه) [4].

وقال باسليوس إسحاق في كتابه الحق(أجل إن هذا التعليم عن التثليث فوق إدراكنا، ولكن عدم إدراكه لا يبطله) [5].

---

1 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل13، السؤال 5.
2 - المصدر السابق.
3 - المصدر السابق.
4 - الخلف، **دراسات في الأديان**، ص169.
5 - المصدر السابق، ص169.

وتعليقا على هذه الفرية قال فرحات عبد الحكيم: (أي عقيدة هذه التي لا يمكن التعبير عنها، وبالأحرى أليس ذلك دليلا على عدم الفهم وتَعَقل المُعتقَد لِما يُعْتَقَدْ) [1].

وهروب هؤلاء إلى هذا التفسير ناتج عن علمهم المسبق بأن إعطاء لفظ الأقنوم معنى الذات أو الشخص يستلزم القول بالتعدد والكثرة، وهذا فخ وقع فيه أسلافهم من قبلهم.

وحتى لا يقعوا في مشابك كلامية جديدة، قالوا أن الثالوث الأقنومي وعلاقته بالجوهر سر لا قدرة لنا على إدراكه، وأنه من قبيل المتشابه، المثبت بالنصوص، ولا يصح رفض ما تشابه على العقل، لأن عدم إدراكنا له ناتج عن قصورنا العقلي، وأعطوا أمثلة على ذلك، مثل: عقيدة أن اللّه قائم بنفسه وأزلي وعلة العلل وغير معلول وموجود في كل مكان في وقت واحد وعالم بكل شيء وبكل ما يحدث منذ الأزل إلى الأبد في كل وقت، فكل هذه أسرار الله تعالى [2].

ومن تلك الأمثلة أيضا أن الوحدانية تساوي التثليث لا بالمعنى المتعارف عليه، وإنما هو تساوٍ من قبيل المتشابه، الذي لا يدرك [3] ، لأن هذا ما أملاه القانون المسيحي والكتاب المقدس: (هكذا الآب إلهٌ، والابن إلهٌ، والروح القدس إلهٌ. ولكنهم ليسوا ثلاثة آلهة بل إله واحدٌ. وهكذا الآب رب، والابن رب، والروح القدس رب، ولكنهم ليسوا ثلاثة أرباب بل رب واحد) [4].

وبهذه النقطة، لك أن تطرح مجموعة من الأسئلة الممهدة للمبحث الموالي، ومنها:

- بما أن النصارى يؤكدون أن التثليث عقيدة مستوحات من الكتاب المقدس، فما موقف الرازي من هذه الأدلة جملة وتفصيلا؟
- وهل يمكن التعويل عليها بعد ذلك في إثبات المتشابهات؟

---

1 - فرحات، **منهج القاضي عبد الجبار**، ص 138.
2 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل 13 السؤال 5.
3 - المصدر السابق.
4 - المصدر السابق.

المبحث الثاني:

نقد الرازي للأدلة النقلية

المطلب الأول: نقد وثاقة النقل.

يستند النصارى في إثبات عقيدة التثليث على أدلة نقلية وأخرى عقلية، وفي هذا المبحث سنقوم بعرض نقدي لدليلهم الأول. إذ يقول النصارى أن عقيدة وحدانية اللّه وتميُّز الأقانيم أحدها عن الآخر ومساواتها في الجوهر وعلاقتها فيما بينها لم ترد جملة في الكتاب المقدس بالتصريح بل في آيات متفرقة، غير أن جوهر هذه الأمور منصوص عليه من أول الكتاب لآخره[1]، ومن الأمور التي تثبت صحة هذا الاعتقاد حسب ما ذكره بطرس زكريا سلامة هذا الكتاب من التحريف، لأنه يدرك تمام الإدراك أن إثبات صحة العقيدة لا يُؤتى إلا بالتأكيد على أن الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد لم يحرف، واستدل على ذلك بالكثير من الأدلة المتهافتة، منها:

1- (إن الذين قاموا بكتابة الكتاب المقدس أكثر من ثلاثين نبياً وحوارياً، وكلهم مجمعِون على حقائق الإيمان المسيحي. ومن أولوياتها..ألوهية السيد المسيح υ ، وجوهر الله الواحد الثالوث، وحقيقة صلب المسيح υ وقيامته. وذلك بالرغم من تنوّع ثقافاتهم واختلاف عصورهم ...بدء من موسى النبي كاتب التوراة إلى القديس يوحنا الرسول كاتب سفر الرؤيا)[2].

وأهم ما تلاحظه في الدليل الأول أن كلام بطرس يوهم بوجود تواتر أو سند متصل من بدايته إلى نهايته، بدء من عهد سيدنا موسى الذي أنزلت عليه التوراة نهاية بيوحنا صاحب آخر إنجيل من الأناجيل الأربعة المعترف بها، وأن هذا التواتر حمل حقائق الإيمان المسيحي، التي جمعها قانون الإيمان النيقاوي.

2- (أنه لا يوجد اختلاف بين جميع نسخ الكتاب المقدس المنتشرة في العالم، بل هي كتاب واحد. إضافة إلى أنّ النسخ الموجودة من القرون الأولى للمسيحية لا تختلف عن النسخ الموجودة لدينا الآن بعد مرور أكثر من ألفي عام...

وفي الدليل الثاني تلاحظ أيضا أن بطرس يؤكد أن الكتاب المقدس مشهور لدرجة استحالة وقوع الكذب فيه، فأكد انتشاره في كل ربوع المعمورة. وأنه يتميز بالتناسق الداخلي التام وكذا تناسقه مع العهد القديم. وأنه لو كان محرفا لما وجد هذا التناسق منذ العصور المسيحية الأولى.

1- جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل13، السؤال7.

2- **كنيسة الأنبا تكلا هيمانوت الحبشي القس**-الإسكندرية– مصر، webmaster@st-takla.orghttp://، بتاريخ: (2009/12/08)

3- أن فخر الدين الرازي أحد مشاهير أئمة الإسلام قد دافع و بشدة عن صحة الكتاب المقدس وسلامة نصّه، فقال: (كيف يمكن التحريف في الكتاب الذي بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهورة في الشرق والغرب؟ وكيف يمكن إدخال التحريف في التوراة مع شهرتها العظيمة بين الناس..؟ إن الكتاب المنقول بالتواتر لا يأتي تغييرا للفظ. فكل عاقل يرى أن تغيير الكتاب المقدس كان متعذّراً لأنه كان متداولاً بين أناس كثيرين مختلفي الملل والنحل. فكان في أيدي اليهود الذين كانوا متشتتين في أنحاء الدنيا، بل كان منتشرا بين المسيحيين في أقاصي الأرض...)[1].

هذا عن التوراة أما عن الإنجيل فقد ورد في مواضع أخرى أن فخر الدين الرازي يعترف بالنصرانية وعدم تحريف الكتاب المقدس، حيث يسوق بطرس زكريا كلاما طويلا يدل على أن الفخر الرازي صاحب التفسير الكبير يؤمن بأن المسيح υ قتل وصلب[2].

وفي الدليل الثالث يؤكد زكريا بطرس على أن الإمام خطيب الري ينفي وقوع التحريف على الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، لتوفر شرط الانتشار والتواتر عبر الأجيال والعصور. فقال إن كان الكتاب المقدس متوافقا مع تفاسير آباء القرون الأولى المسيحية، فمن أين حدث تحريف الكتاب المقدس؟! ومتى حدث؟ ومن حرفه؟ وكيف حدث التحريف؟[3].

ولما كان بعض النصارى يدعون أن الفخر الرازي لم يقل بالتحريف بل بالعكس من ذلك، فالسؤال الذي يطرح نفسه، ما موقف الرازي من الأطر المرجعية لأهل الكتاب؟ وهل ما يدّعونه عليه صحيح؟

ولإثبات أو نفي هذا الادعاء، وجب تتبع كل ما كتبه الإمام في تفسيره حول الأطر المرجعية لأهل الكتاب، وحتى تكون الدراسة وافية كان من الجدير تطبيق منهج التفسير الموضوعي، وذلك بجمع كل ما كتبه الإمام في تفسيره الكبير حول موضوع تحريف الكتاب المقدس من خلال بيانه لمعاني الآيات التي ذكرت فيها كلمة التحريف.

بعد التتبع تم جمع هذه الآيات الكريمات، في السور التالي:

- سورة البقرة: في قوله تعالى: **چ** ۋ ې ې ﯜ ﯝ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ **چ**[4].

- سورة النساء: **في قوله تعالى: چ** ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ **چ**[5].

1- **كنيسة الأنبا تكلا هيمانوت الحبشي القس**-الإسكندرية-مصر، webmaster@st-takla.org //:http، بتاريخ: 2009/12/08

2- **إلى العضو يسوع المحبة، تدليس مواقع النصارى باسم الإمام الفخر الرازي**، لـ: شريف العجمي
http://www.ebnmaryam.com/vb/t30910.html ، بتاريخ: 6-7-2009

3 -**كنيسة الأنبا تكلا هيمانوت الحبشي القس**-الإسكندرية-مصر، webmaster@st-takla.org //:http، بتاريخ: 2009/12/08

4 - سورة البقرة، الآية 75.

5 - سورة النساء، الآية 46.

- سورة المائدة: في موضعين:

*في قوله تعالى:ﭽ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﭼ[1].

*في قوله تعالى: ﭽ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﭼ[2].

وعند التتبع والاستقصاء تم جمع أهم المقولات الأساسية للإمام، والتي حسن ترتيبها كما يلي:

أولا: تعريف التحريف لغة: نقله من قول القفال، الذي قال: (التحريف بمعنى التغيير والتبديل وأصله من الانحراف عن الشيء والتحريف عنه، قال تعالى: ﭽ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﭼ[3]. والتحريف هو إمالة الشيء عن حقه)[4].

ثانيا: التعريف الشرعي: فقد نقل قول القاضي عبد الجبار: (إن التحريف إما أن يكون في اللفظ أو في المعنى)[5]. ومن خلال التعريف يمكن القول بأن التحريف نوعان: لفظي، ومعنوي أو تأويلي.

قال شريف العجمي: (يقول زكريا بطرس إن الإمام يقول هذا الكلام بنفسه ويعترف بالنصرانية وعدم تحريف الكتاب المقدس فيقول قال: الفخر الرازي صاحب التفسير الكبير في تفسير هذه الآية ثم ساق كلاماً طويلاً يدل على أن صاحب هذا الكلام يؤمن بأن المسيح قتل وصلب، فنقلوا هذا الكلام ونسبوه إلى الفخر الرازي، فإذا رجعت إلى كتاب التفسير الكبير للفخر الرازي وجدت أن هذا الكلام كذب مفترى، وأن الفخر الرازي ساق سؤالاً طويلاً على لسان أحد النصارى، ثم طفق يرد عليه ويفنده من وجوه عديدة وفي صفحات طويلة. فهم نقلوا السؤال الذي ساقه الفخر الرازي على لسان أحد النصارى وعدوه من كلام الإمام الجليل الفخر الرازي تلبيساً وتوهيماً للسذج والعوام من المسلمين)[6].

---

1 - سورة المائدة، الآية 13.

2 - سورة المائدة، الآية، 41.

3 - سورة الأنفال، الآية16.

4 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، منتدى الكتاب الالكتروني الإسلامي http://adel-ebooks.mam9.com/ مكتبة الكتاب الالكتروني الإسلاميhttp://b.m93b.com/، ج1، ص123.

5 - المصدر السابق، ج1، ص123.

6 - **إلى العضو يسوع المحبة، تدليس مواقع النصارى باسم الإمام الفخر الرازي**، لـ: شريف العجمي، http://www.ebnmaryam.com/vb/t30910.html بتاريخ: 2009/7/6.

ثالثا: التحريف بين معناه الحقيقي والمجازي:

قال المفسر إن حمل كلمة التحريف على وجه الحقيقة يأتي بمعنى تغيير اللفظ، وعلى وجه المجاز يأتي بمعنى تغيير المعنى، فقال: (وحمل التحريف على تغيير اللفظ أولى من حمله على تغيير المعنى) [1]، ودليله في ذلك أن كلام الله تعالى إذا طرأ عليه تغيير في اللفظ، فإن هذا معناه أنهم زادوا فيه وأنقصوا على حد رواية ابن عباس، وهي الأولى. وأما إذا لم يحرف اللفظ الإلهي أو كلام الله، فإن المقصود بعد ذلك أنهم غيروا في المعنى، مؤكدا أنه إذا لم يمكن ذلك فيجب أن يحمل على تغيير تأويله إن كان التنزيل ثابتا [2].

رابعا: كلمة تحريف عند الإمام يمتنع إطلاقها عند توفر شرطين أساسيين:

1. **التواتر**: فقال: (وإنما يمتنع ذلك إذا ظهر كلام الله ظهورا متواترا كظهور القرآن)[3]، ومعنى هذا أن أي كلام إلهي ثبت نقله بالتواتر، امتنع مبدئيا القول بتحريفه تحريفا لفظيا.

وما زال الرازي يعرض القصة التي لا تكاد تخلو من شبهات النصارى، رادا على أهم محطات الخلاف، فقال: اليهود والنصارى ينكرون أن عيسى υ تكلم في زمان طفولته، واحتجوا عليه بأن هذا من الوقائع العجيبة التي لم تتوافر الدواعي على نقلها، فلو وجدت لنقلت بالتواتر ولو كان ذلك لعرفه النصارى لاسيما وهم من أشد الناس بحثا عن أحواله، وأشد الناس غلوا فيه حتى زعموا كونه إلها[4].

وزاد الرازي في تفصيل شبهتهم، بقوله: فلما لم تعرفه النصارى مع شدة الحب وكمال البحث عن أحواله علمنا أنه لم يوجد، ولأن اليهود أظهروا عداوتهم حال ما أظهر ادعاء النبوة فلو أنه تكلم في زمان الطفولة وادعى الرسالة لكانت عداوتهم معه أشد، ولكان قصدهم قتله أعظم فحيث لم يحصل شيء من ذلك علمنا أنه ما تكلم[5].

ونقل الرازي مقولة الإمام القاضي عبد الجبار الذي قال: (واعلم أن اليهود والنصارى ينكرون أن عيسى υ تكلم في زمان الطفولية، واحتجوا عليه بأن هذا من الوقائع العجيبة التي لم تتوافر الدواعي على نقلها، فلو وجدت لنقلت بالتواتر)[6].

ويجيب الرازي عن هذه الشبهة في محل آخر بأن التواتر الذي تدعيه النصارى لم يكن، فقال: (لأنا نقول أن تواتر النصارى ينتهي إلى أقوال القليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب)[7]، ويعرض بعد ذلك الإمام لموقف المسلمين، واحتجاجهم من جهة العقل على أنه تكلم، فقال: فإنه

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، منتدى الكتاب الالكتروني الإسلامي http://adel-ebooks.mam9.com/ مكتبة الكتاب الالكتروني الإسلاميhttp://b.m93b.com/، ج1، ص123.

2 - المصدر السابق.

3 - المصدر السابق.

4 - المصدر السابق، تقديم: هاني الحاج، تحقيق وتعليق: عماد زكريا البارودي، ط لا ت، ج21، ص 196 و197.

5 - المصدر السابق.

6 - المصدر السابق، ج21، ص196.

7 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص85.

لولا كلامه الذي دلهم على براءة أمه من الزنا لما تركوا إقامة الحد على الزنا عليها، ففي تركهم لذلك دلالة على أنه عليه السلام تكلم في المهد وأجابوا عن الشبهة الأولى بأنه ربما كان الحاضرون عند كلامه قليلين فلذلك لم يشتهر، وعن الثاني لعل اليهود ما حضروا هناك وما سمعوا كلامه فلذلك لم يشتغلوا بقصد قتله[1].

2. معرفة مقصود الرسول: وعبر عن هذا بقوله: (ولكن ذلك ينظر فيه، فإن كان تغييرهم له يؤثر في قيام الحجة به (يقصد بها مقصد الرسول) (فلابد من أن يمنع الله تعالى منه)[2]. وقال أيضا: (فأما تحريف المعنى فقد يصح على وجه ما لم يعلم قصد الرسول باضطرار، فإنه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع الآن أن يتأول متأول تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها)[3].

ومعنى هذا: أن أي كلام إلهي توفر فيه شرط التواتر وعرف فيه مقصد الرسول امتنع وقوع التحريف فيه، وأعطى مثالا واحدا ووحيدا توفر فيه هذان الشرطان وهو القرآن الكريم.

وأكد بمفهوم المخالفة أنه إذا لم يتوفر هذان الشرطان فغير ممتنع وقوع التحريف بنوعيه، مشيرا إلى أن التحريف في الكلام لا يصح إلا على التقسيم الذي ذكره.

رابعا: أقسام التحريف: بين خطيب الري في مواضع أخرى متفرقة أقسام التحريف، فقال:

1. أنهم يبدلون اللفظ بلفظ آخر: مثل تحريفهم اسم ربعة عن موضعه في التوراة بوضعهم آدم طويل مكانه، ونحو تحريفهم الرجم بوضعهم الحد بدله[4].

ونظيره قوله تعالى: چٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ چ[5].

2. أنهم يبدلون في المعنى: فالنصارى يرون أن المسيح υ هو الله لأنه كلمته التي تجسدت في الإنسان[6]، وكان رد الرازي على أنه كلمة الله كما يلي:

وأما قوله تعالى: چ □ □ چ[7] لها وجوه، وأَلْيَقُهَا بهذا الوضع وجهان:

---

1 - المصدر السابق، ج21، ص197.

2 - المصدر السابق، منتدى الكتاب الالكتروني الإسلامي http://adel-ebooks.mam9.com/ مكتبة الكتاب الالكتروني الإسلاميhttp://b.m93b.com/، ج1، ص123.

3 - المصدر السابق.

4 - المصدر السابق.

5 - سورة البقرة، الآية79.

6 - الخلف، **دراسات في الأديان**، ص181.

7 - سورة آل عمران، الآية45.

أ- أن كل علوق وإن كان مخلوقا بواسطة الكلمة، وهي قوله: (كن)، إلا أن السبب المتعارف كان مفقودا في حق عيسى υ وهو الأب، فلا جرم كان إضافة حدوثه إلى الكلمة أكمل وأتم، فجعل هذا التأويل كأنه نفس الكلمة.

ب- أن عيسى υ إنما سمي كلمة الله لأنه كان سببا لظهور كلام الله تعالى بسبب كثرة بياناته وإزالة الشبهات والتحريفات عنه فلا يبعد أن يسمى بكلمة الله تعالى على هذا التأويل[1] ، وسيأتي بيان هذا النوع.

وعلى النوع الأول ضرب المفسر مثالا عن تحريف اللفظ بنص ورد في العهد القديم أو التوراة، وهذا برهان واضح يؤكد أن الرازي يعتقد بأن التوراة قد تعرضت لتحريف لفظي، أي أن الشرط الأول الذي اشترطه لصحة الكتاب المقدس قد فقد، وهو شرط التواتر.

ويستمر المفسر في إحكام مادته، بالربط بين الفكرة السابقة واللاحقة، أو ما يعرف في عالم التفسير بالوحدة الموضوعية، والتي يجب مراعاتها عند نقل الأفكار والاستدلال عليها، فذكر مباشرة بعد هذا النوع من التحريف الذي ضرب له مثالا من التوراة، ذكر الاستفسار أو السؤال التالي:

المطلب الثاني: موقف الإمام من تحريف الإنجيل

قال الإمام:(كيف يمكن هذا التحريف في كتاب بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور في الشرق والغرب؟) [2] وهو سؤال جاء في سياق نقله لكلام النصارى، إلا أنه أصبح يسخر لأهم الافتراءات والأكاذيب التي يعمل النصارى على ترويجهـــا في العصر الحديث، ومن هؤلاء بطرس زكريا الذي استشهد على تواتر الكتاب المقدس بهذه المقولة، فقال: (أن فخر الدين الرازي أحد مشاهير أئمة الإسلام قد دافع و بشدة عن صحة الكتاب المقدس وسلامة نصّه، فقال: (كيف يمكن التحريف في الكتاب الذي بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهورة في الشرق والغرب؟)[3] وكيف يمكن إدخال التحريف في التوراة مع شهرتها العظيمة بين الناس..؟)[4].

وهنا لفتة دقيقة تكمن أهميتها في مراجعة كلام بطرس، الذي خرج عن السياق العام لمقصد الإمام فخر الدين، وسار عكس التيار الفكري لهذا المفسر، حيث تجده اقتطع جزء من كلام المفسر بلفظه، غير مراع

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج8، ص46، تقديم: هاني الحاج، تحقيق وتعليق: عماد زكريا البارودي، ط لا ت، ج8، 46.
2 - المصدر السابق، منتدى الكتاب الالكتروني الإسلامي http://adel-ebooks.mam9.com/ مكتبة الكتاب الالكتروني الإسلاميhttp://b.m93b.com/ ج1، ص123، ج5، ص95.
3 - المصدر السابق.
4 - **كنيسة الأنبا تكلا هيمانوت الحبشي القس**-الإسكندرية– مصر، http://webmaster@st-takla.org، بتاريخ:2009/12/08.

لمقصده من وراء شرحه المطول للموضوع، ليوهم بهذا القطع والبتر السّذج من الناس أن الإمام فخر الدين الرازي يقول بتواتر الكتاب المقدس.

وهذا بعينه هو التحريف الذي شرحه الإمام، ونظر له، ودعني أقُلْ أنه تحريف لكلام الرازي، ونوع التحريف تحريف معنوي.

وليس بالأمر الغريب من منظر نصراني ضال مثل بطرس زكريا، فهو بهذه الطريقة يتبع سبيل من سبقوه بالإيمان بالنصرانية الضالة.

وأعود بعد هذا التعليق إلى إتمام كلام الرازي حتى يبقى كلامه مترابطا ومقصده الحقيقي مفهوما.

إذ بعد إعطائه مثالا من التوراة على أنها محرفة تحريفا لفظيا، وأنها غير متواترة، ذكر شبهة ادعاها أهل الكتاب، وذكرها على لسانهم قائلا: كيف يمكن هذا التحريف في كتاب بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور في الشرق والغرب؟ [1]

وسبب ذكر الرازي لها كما ذكر سابقا أنه جعلها كاحتمال من الاحتمالات الواردة خاصة أن النصارى يحتجون على صحة كتابهم وعدم تحريفه بكثرة النسخ، فتجدهم يقولون: (هذه النسخ الأصلية والترجمات الكثيرة للكتاب المقدس، والتي بدأت منذ زمن مبكر جداً قد عملت على سرعة انتشار الكتاب المقدس بين شعوب العالم. ويوجد لدينا الآن أكثر من عشرة آلاف مخطوطة لهذه الترجمات القديمة**)**[2].

وحتى يدرأ الرازي التناقض بَيْـنَ مقولة أهل الكتاب في أن كتابهم بلغ حد التواتر وبَيْـنَ الحقيقة القرآنية أن الكتاب محرف، فقد قال الرازي باحتمالين لا ثالث لهما:

- أن التحريف مس الكتاب منذ عهده الأول: وأرجع الرازي السبب في التحريف أن القوم ويقصد بهم العلماء بالكتاب، كانوا في غاية القلة فقدروا عليه**.**

- إلقاء الشبه الباطلة، والتأويلات الفاسدة: وذلك بصرف اللفظ عن معناه الحق إلى معنى باطل بوجوه الحيل اللفظية، كما يفعله أهل البدعة، وهذا السبب هو الأصح في نظر الإمام[3].

ومعنى كلامه أنه لو صح جدلا تواتر التوراة والإنجيل، فإن هذا لا يعني عدم تحريفهما؛ بل يقصد أن القوم كانوا قلّة عند نزول التوراة. ويقصد بالقوم اليهود، حيث قال: وفي تفسيره لقوله تعالى چ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ چ[4]، وتقديره: من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم، فحُذِفَ الموصوف وأقيم الوصف

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**،ج5، ص95.

2- **كنيسة الأنبا تكلا هيمانوت الحبشي القس**-الإسكندرية– مصر،http://webmaster@st-takla.org بتاريخ: 2009/12/08.

3 - المصدر السابق.

4 - سورة النساء، الآية46.

مكانه[1]، وأنه من بعد أن وضع الله الكتاب، وفرض ما فيه على الناس وبين حلاله وحرامه[2]. قدر هؤلاء القلة من علماء اليهود على تحريف الكتاب تحريفا لفظيا، قبل انتشاره، وأما بعد كسوحه ربوع المعمورة فقد كان متواترا لكن بعد التحريف. ففي معنى الآية إشارة إلى أن تحريف هؤلاء كان عمدا، حيث قال: (فالمراد أنهم علموا بصحته وفساد ما خلقوه أنهم كانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعمد، فلأجل ذلك يجب أن يحمل الكلام على أنهم قلة من علمائهم، ويجب أن يكون في عددهم قلة لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون، لأنا إن أجزنا ذلك لم يُعلم المُحق من المُبطل وإن كثر العدد)[3].

أو أن مراد القرآن بالتحريف هو تحريف المعنى[4]، والمقصود منه أن كلام الله بقي بلفظه، إلا أنه تم تأويل الكثير منه تأويلا باطلا، فتجدهم يذكرون التأويلات الفاسدة لتلك النصوص، وليس فيه في المقابل بيان أنهم يخرجون تلك اللفظة من الكتاب)[5].

وضرب لهذا النوع من التحريف عدة أمثلة، منها:

- أن النصارى يتلون في الإنجيل الذي لهم(إن اذهب إلى أبي وأبيكم)[6]، وتأولوا هذه البنوة من بنوة تشريف إلى بنوة حقيقية.

ومعنى قوله تعالى: ﴿ے ۓ ۓ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ۇ ۇ﴾[7] يعني قويناه، والمراد هو أن اختصاص عيسىυ بجبريل υ من أحد وجوه الاختصاص، بحيث لم يكن لأحد من الأنبياء عليهم السلام مثل ذلك، لأنه هو الذي بشر مريم بولادتها، وإنما ولد عيسىυ من نفخة جبريل υ وهو الذي رباه في جميع الأحوال.

إلا أن النصارى تأولوا لفظ روح القدس لتصبح بمعنى روح الله[8]، أو الذات العلية، حيث يقول النصارى ويستلزم القول: إن اللّه روح، أن كل ما هو جوهري للروح مما نعرفه بالشعور يجوز نسبته إلى اللّـه[9].

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج5، ص94.
2 - المصدر السابق، ج6، ص183.
3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج1، ص123.
4 - المصدر السابق، ج1، ص123.
5 - المصدر السابق.
6 - يوحنا17/20. والرازي، **مفاتيح الغيب**، تقديم: هاني الحاج، تحقيق وتعليق: عماد زكريا البارودي، ط لا ت، ج11، ص164.
7 - سورة البقرة، الآية87.
8 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل 12، السؤال8.
9 - المصدر السابق.

وما توصل إليه الرازي هي محاولة معتبرة في تكوين نظرية حول تطور الإلهيات النصرانية، مفادها أن التصور النصراني للألوهية هو مجرد قراءة تأويلية لاحقة لعقائد السيد المسيح υ أدخلت تصورات ومفاهيم بشرية وضعية مقتبسة من أفكار السابقين.

كما أن من أهم ما يمكن استنتاجه في هذه الدراسة هو مقارنة ما وصل إلى الإمام فخر الدين الرازي بفضل تحليلاته العقلية النقدية بما وصلت إليه الدراسات اللاهوتية المعاصرة، إذ أن هذه الدراسات النقدية الحديثة تؤكد أن مسألة الأقانيم كمعتقد وما يترتب عنها من قضايا أخرى مثل التجسد والصلب والفداء هي مجرد مسائل حادثة بعد المسيح υ والحواريين[1].

وهذا ما دعا في نظر الإمام فخر الدين الرازي للتأثر المسيحي بالفكر الوثني بجميع أنواعه، اليهودي والعربي وحتى الروماني السائد آنذاك، وجعل هذا التأثر من قبيل المضاهاة للأقوام الكافرة، لقــوله تعالى: چگ گ گ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ چ[2]، حيث قال: في تفسير هذه الآية وجوه:

الوجه الأول: المراد أن هذا القول من اليهود والنصارى يضاهي قول المشركين في قولهم الملائكة بنات الله.

الوجه الثاني: أن الضمير للنصارى أي قولهم المسيح υ ابن الله يضاهي قول اليهود عزير ابن الله لأنهم أقدم منهم.

الوجه الثالث: أن هذا القول من النصارى يضاهي قول قدمائهم، يعني كفر قديم[3] فهو غير مستحدث ويقصد بهم الرومان، واليونان والبابليون وغيرهم، لأن معظمهم كانوا يعتقدون بأن لله أبناء أو على الأقل شركاء. وكل هذا كان له تأثير كبير في تقرير العقائد المسيحية المحرفة، وأن القول بأن الله جوهر واحد ثلاثة بالأقانيم هو امتداد للفكر الوثني القديم[4].

كما أن الرازي يؤكد أن كلام الله إذا نقل بالتواتر منذ لحظة النزول إلى يومنا هذا، فإن العقل يمنع تصديق وقوع تغيير لفظي عليه، وذلك لبلوغه الشهرة بين الأجيال الكثيرة، لدرجة يستحيل وقوع الخطأ أو الكذب فيه، ولما اتهم القرآن نصا اعتقد فيه أصحابه التواتر، فأقل ما يمكن ترجيحه أن هذا النص قد تعرض

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج16، ص30.
2 - سورة التوبة، الآية30.
3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص32.
4 - الخلف، **دراسات في الأديان**، ص172.

لتحريف المعنى، أو ما يعرف بالتأويل الباطل. حيث قال: (التحريف يحتمل التأويل الباطل، ويحتمل تغيير اللفظ، وقد بينا فيما تقدم أن الأول أولى لأن الكتاب المنقول بالتواتر لا يتأتى فيه تغيير اللفظ)[1].

ويشير الفخر إلى أن القرآن رغم تصريحه بتحريف التوراة والإنجيل إلا أنه لم يبين أي نوع من التحريف وقع، فقال: (وظاهر القرآن لا يدل على أنهم أي شيء حرفوا)[2].

لكنه يرجح أن القرآن جمع بين الأمرين، فقال: فهي دالة على أنهم جمعوا بين الأمرين، فكانوا يذكرون التأويلات الفاسدة، وكانوا يخرجون اللفظ أيضا من الكتاب[3].

ليتبين: أن بطرس أخذ من تفسير الرازي ما يتلاءم وغرضه، وهذا ما يعرف بالتفسير الجزئي، دون تتبع واستقصاء لكل المواضع التي تناول الرازي فيها مسألة تحريف الكتاب المقدس. والغرض من ذلك هو الدعاية للكتاب المقدس.

هذا فيم يخص تقسيم الفخر لأنواع التحريف، وإجابته عن هوية المحرف. وأما جوابه عن زمن حدوث التحريف، فقد ذكر أنه كان:

- في زمن سيدنا موسىυ، فقال: (اعلم أنا إن قلنا بأن المحرفين هم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام،...فروي أن قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما أمر به موسى وما نهى عنه، ثم قالوا: سمعنا الله يقول في آخره: إن استطعتم أن تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا وإن شئتم أن لا تفعلوا فلا بـأس)[4].

هذا فيم يخص تحريف التوراة، وأما تحريف الإنجيل فقد ذكر في موضع آخر أن تحريف الإنجيل أول ما بدأ كان على يد بولس اليهودي. حيث قال: (أن أول كفر بدأ كان على يد بولس)[5].

- في زمن محمدρ: فالأقرب من تحريف المحرفين هم الذين كانوا زمن محمدρ(وذلك إما أنهم حرفوا نعت الرسول وصفته.(تحريف تأويلي) أو أنهم حرفوا الشرائع كما حرفوا آية الرجم) [6] تحريفا لفظيا.

هذا فيما يخص جوابه عن من حرف؟ وعن زمن التحريف؟

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، منتدى الكتاب الالكتروني الإسلامي http://adel-ebooks.mam9.com/ مكتبة الكتاب الالكتروني الإسلاميhttp://b.m93b.com/ ، ج6، ص148.

2 - المصدر السابق، ج6، ص123.

3 - المصدر السابق، ج6، ص124.

4 - المصدر السابق، ج1، ص123.

5 - المصدر السابق، تقديم: هاني الحاج، تحقيق وتعليق: عماد زكريا البارودي، ط لا ت، ج16، ص29.

6 - المصدر السابق، منتدى الكتاب الالكتروني الإسلامي http://adel-ebooks.mam9.com/ مكتبة الكتاب الالكتروني الإسلاميhttp://b.m93b.com/، ج1، ص123.

وأما في جوابه عن المحرف هل هو مُتَقَصَدٌ أم لا؟ فقد قال**:** لقائل أن يقول: كيف يلزم من إقدام البعض على التحريف حصول اليأس من إيمان الباقين، فإن عناد البعض لا ينافي إقرار الباقين؟[1]

والذي يمكنك ملاحظته، أن بطرس زكريا عند عرضه لدليل العقل والمنطق، قد طرح سؤالا ليشكك في قضية التحريف من الناحية التاريخية، قائلا: (وإذا كان المسيحيون سيحرفون العهد الجديد ليجعلوا من مسيحهم إلها، فلماذا سيصمت اليهود وهم يرون كتبهم تحرف أمام أعينهم؟ لماذا لم يملأوا العالم صياحا ويشهدوا على زمان التحريف ومكانه)؟[2] وهذا يعني أن التشكيكات والشبهات التي كانت تطرح في القديم من طرف المنظرين النصارى على العلماء المسلمين، هي نفسها التي ما زالت تطرح في وقتنا الحاضر، فكيف كان رد الرازي عليها؟

ذكر الرازي الشطر الأول من الإجابة بقوله أن الذين حرفوا الكتاب هم اليهود في حد ذاتهم، وذكر في موضع آخر أن هناك فرقا نصرانية موحدة حاولت ملأ العالم صياحا، منهم الفرقة الآريوسية[3] الذي ما زال صوتها مسموعا، وشهادتها قائمة على تحريف الكتاب.

وأما الشطر الثاني من الإجابة فقد نقله الرازي من عند القفال والذي بدوره قد صاغ السؤال بطريقة مشابهة، فقال: (كيف يُؤمَنُ هؤلاء وهم إنما يأخذون دينهم ويتعلمونه من قوم هم يتعمدون التحريف عنادا؟

ثم أجاب: فأولئك إنما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه عن وجهه، والمقلدة لا يقبلون إلا ذلك ولا يلتفتون إلى قول أهل الحق، وهو كقولك للرجل:كيف تفلح وأستاذك فلان أي وأنت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره[4].

وفي معنى قوله تعالى: ﭽ ۀ ہ ہ ۂ ۂ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﭼ [5]، قال: معناه قابلون للكذب، وذلك الكذب الذي يقبلونه هو ما يقوله رؤساؤهم من الأكاذيب في دين الله تعالى في تحريف التوراة [6].

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، منتدى الكتاب الالكتروني الإسلامي http://adel-ebooks.mam9.com/ مكتبة الكتاب الالكتروني الإسلاميhttp://b.m93b.com/، ج1، ص123..

2 - **كنيسة الأنبا تكلا هيمانوت الحبشي القس**- الإسكندرية– مصر، . //:webmaster@st-takla.orghttp بتاريخ: 2009/12/08

3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، تقديم: هاني الحاج، تحقيق وتعليق: عماد زكريا البارودي، ط لا ت، ج21، ص194 .

4 - المصدر السابق، منتدى الكتاب الالكتروني الإسلامي http://adel-ebooks.mam9.com/ مكتبة الكتاب الالكتروني الإسلاميhttp://b.m93b.com/، ج1، ص123.

5 - سورة المائدة، الآية42.

6 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج6، ص183.

المطلب الثالث: إقرار الرازي باستمرار التحريف.

وما زال الرازي يستعين في تتبع الحقائق وفق تفسيره للقرآن الكريم، ليكشف في هذه المرة أسباب التحريف، ومما أشار إليه وجود عامل مهم للغاية، يجعل حركة التحريف عملية مستمرة، وهذه العامل هو اتباع الأحبار والرهبان كمشرعين: محرفين ومجيزين لما يتناسب ومصالحهم الآنية، ليخالفوا أو يبتعدوا في المقابل عن الوحي الإلهي. وجاء بيان الرازي لهذه الظاهرة في تفسيره لقوله تعالى: ﭽ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۋ ۉ ې ې ې ﭙ □ □ □ □ □ □□ □ □ □ ﭼ[1]

فقال الإمام إن الأكثريّة من المفسرين قالوا: ليس المراد من الأرباب أنهم اعتقدوا فيهم أنهم آلهة العالم؛ بل المراد أنهم أطاعوهم في أوامرهم ونواهيهم[2]. نقل أن عدي بن حاتم الذي كان نصرانيا فانتهى إلى رسول الله، وهو يقرأ سورة براءة، فوصل إلى هذه الآية، قال: فقال: (أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتستحلون). فقلت: بلى. قال: (فتلك عبادتهم)[3].

وقال الربيع: قلت لأبي العالية كيف كانت تلك الربوبية في بني إسرائيل؟ قال: إنهم ربما وجدوا في كتاب الله ما يخالف أقوال الأحبار والرهبان، فكانوا يأخذون بأقوالهم وما كانوا يقبلون حكم كتاب الله تعالى[4].

وهذه الظاهرة برزت أكثر عند إتباع المسيحيين لبولس أولا ثم لقسطنطنيوس وأبنائه من بعده، ثم إتباع المجامع الكنسية، وكذا إتباع أوامر الكنائس المسيحية فيما تحل وما تحرم من عقائد وشرائع لغاية الساعة، وهذا ما جعل التحريف ظاهرة دائمة ومستمرة، كما أنّ هذا ما يبرر على الأقل اختلاف طبعات الكتاب المقدس، بظهور أصفار وغياب أخرى[5].

وهنا يبرز موقف الفخر الرازي من المعتقد المسيحي ليثبت بأنه وقع في التحريف وبطرق وأسباب مختلفة، عكس ما يدعيه النصارى في أن الرازي قال بعدم تحريف الكتاب المقدس.

وفي نهاية هذا المبحث تجدر العودة إلى الحديث عن المتشابه الذي يدعي النصارى أنه سر من الأسرار التي لا تقدر العقول فقهه أو فهمه، حيث قال النصارى: إن القول بالأقانيم الثلاثة هو من قبيل المتشابه الذي

---

1 - سورة التوبة، الآية 31.

2 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، تقديم: هاني، الحاج، تحقيق وتعليق: عماد زكريا البارودي، ط لا ت، ج16، ص33.

3 - المصدر السابق.

4 - المصدر السابق.

5 - توم هاربر، **من أجل المسيح**، ص103 وما بعدها، http://ebnmaryam.com بتاريخ: 2010/05/03.

يعلوا على الإفهام، وأنه مما يعجز العقل عن إدراكه. يريدون بذلك تقليد ردود المسلمين على المتشابهات الموجودة في القرآن الكريم.

ورغم عدم قدرة النصارى على إثبات الثالوث بالعقل فإنهم في المقابل استدلوا بالنقل، وقالوا بأن التثليث هو من قبيل المتشابه النقلي.

والسؤال المطروح، لما ثبت بالأدلة المختلفة تحريف النقل، وعدم صحة القول بالأقانيم وأن عقيدة التثليث مجرد عقيدة تأويلية، فهل يصح القول بالمتشابه النقلي؟ هذه المحاولة اليائسة لم تسلم هي الأخرى من النقد والرد، حيث قال الدكتور فرحات عبد الحكيم، ما يلي: إن المتشابه القرآني هو متشابه ثبت بالنقل لا دور للعقل فيه، بينما متشابه النصارى هو مجرد استنتاج تأويلي للنصوص[1].

وقد ذكر في موضع آخر أنه عند تحقيق الباحثين والمحققين تأكدوا بأن التثليث تأويلي وليس بنقلي. وأن المتشابه المعهود في الكتب المقدسة نقلي وليس بعقلي[2]. وأن التثليث لم يرد بهذا الاسم ولا مرة واحدة في جميع كتب العهد القديم أو الجديد، وأن أول من نطق به هو تيوفيليوس اسقف أنطاكية السادس...وقال البعض هو ترتليان في القرن الثاني، ثم اثناسيوس الذي وضع أساس هذه العقيدة التي قررت في مجمع نيقية325م، ثم تبلور المعتقد على يد أغسطينوس في القرن الخامس الميلادي، واستمر إلى يومنا هذا[3].

وخلاصة الفصل أن الإمام الرازي جعل كلاً من النص القرآني والنقد المنطقي والكلامي والتحقيق العلمي يصبون في مصب واحد، ويؤكدون حقيقة واحدة، وهي أن الله واحد منزه عن كل نقص، وأن التثليث مجرد ادعاء مكذوب وتحريف للإنجيل الذي جاء به المسيح υ.

المبحث الرابع:

نقد الرازي لألوهية الابن

عرضنا فيما سبق نقد الإمام الرازي لألوهية الأقانيم بالمنهج الكلامي، ثم تناولنا نقده للأدلة النقلية التي يعول عليها النصارى، وبينا رده عليها جملة وتفصيلا باعتبارها محرفة تحريفا لفظيا وآخر تأويليا، وذكرنا بعض الأمثلة خاصة ماتعلق منها بالمعتقد التثليثي، مثل: اتهامه النصارى بتأويل بنوة المسيح υ بالبنوة الحقيقية، وتأويلهم الكلمة بأنها كلمة الله القديمة، وبالتالي قولهم بأن المسيحυ إله ثان، وتأويلهم روح القدس تأويلا فاسدا باعتباره إله ثالثا. ليصل إلى إثبات أن مقولة التثليث مجرد قراءة تأويلية وليست وحيا إلهيا، ويتوافق بهذه

1 - فرحات، **منهج القاضي عبد الجبار**، ص 178.
2 - المصدر السابق.
3 - الخلف، **دراسات في الأديان**، ص170 و171.

النتيجة مع ما وصل إليه النقد العلمي المعاصر، و لم يكتف الرازي بهذا الحد رغم وفائه بالمطلوب؛ بل راح يلتمس أدلة عقلية أخرى تؤكد بطلان مقولة: الله واحد بالجوهر ثلاثة بالأقانيم، وينقد ألوهية الابن الكلمة بالبراهين العقلية، التي يستحسن التمهيد لها ببيانه لأهم الأدلة التي يعول عليها النصارى في إثبات ذلك.

لقد بين الرازي أن أهم الأدلة التي يعول عليها النصارى في القول بألوهية المسيح υ هي: المعجزات بما فيها العلم بالمغيبات. ليفصل بعدها أدلته العقلية القادحة في القول بألوهية الابن، لأن هذه المقولة تمثل أصل الفساد في الديانة المسيحية، وأخطر ما تدعو إليه النصرانية المحرفة، يقول الرازي: (إن النصارى يقولون أن المسيح υ كان يخبر عن المغيبات وكان يأتي بخوارق العادات، وأنهم يعولون على هذا لإثبات ألوهية المسيح υ)[1]، وقال في موضع آخر: (وذلك لأن النصارى إنما أثبتوا ألوهية عيسىυ بسبب أنه أخبر عن الغيوب وأتي بخوارق العادات)[2].

ويستند النصارى إلى الكثير من الأدلة على ألوهية المسيح υ، منها المعجزات، حيث يقول جيمس: معجزاته التي أجراها بقوته الذاتية. صحيح أن موسى والأنبياء صنعوا معجزات، ولكن ليس بقوتهم الذاتية كما أعلنوا ذلك للشعب. وأما المسيح υ ففعل معجزاته بقوته، ونسبها إلى نفسه فقط، وأعطى تلك القوة للآخرين، فنسب الرسل معجزاتهم إليها[3].

وهذا ما كان محل نقد طويل نتناوله فيمايلي:

المطلب الأول: نقد دلالة المعجزات والعلم بالمغيبات

هل معجزات المسيح ولعمه بالمغيبات دليل على ألوهيته؟ شكل هذا السؤال محور جدل ثري في كتب الجدل الإسلامي المسيحي، تناوله النقاد المسلمون في معظم مناظراتهم، ومنحوه عناية، منهم الإمام الرازي الذي ما فسر آية من آيات الله المتعلقة بالنصارى إلا وأشار من قريب أو من بعيد إلى هذه القضية.

ولما كان منطلق الإمام الإيماني يقر عليه بأن الطريقة إلى معرفة نبوة الأنبياء عليهم السلام ظهور المعجز عليهم. فقد رفض القول بأن المعجزات دليل على الألوهية لأنها دليل على النبوة[4]، فقال: أن دلالة النبوة إلا المعجز بالاتفاق[5].

وقد عرف الرازي المعجزة بقوله هي الأمر الخارق للعادة المقرون بالتحدي مع عدم المعارضة[6].

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص93.
2 - المصدر السابق.
3- جيمس، **علم اللاهوت** ، الفصل14، السؤال18.
4 - الرازي، **المحصل**، ص157.
5 - المصدر السابق، ص161.
6 - المصدر السابق، ص157.

وفي شرحه للتعريف قال: وإنما قلنا الخارق للعادة، ليتميز به المدعي عن غيره.

وإنما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضيء حجة لنفسه، ويتميز عن الإرهاص والكرامات، وإنما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعوذة[1].

وبالتالي فإن كل من ظهر المعجز عليه كان نبيا[2].

واعتبر الاستدلال بظهور المعجز على الرسالة يتوقف على مقامات ثلاثة:

الأولى: أنه فعل الله.

وثانيها: أن الله تعالى فعلها لأجل التصديق.

وثالثها: أن كل من صدق الله تعالى فهو صادق[3].

كما اعتبر التواتر شرطا أساسيا في صدق النبوة، وتواتر نبوة المسيح υ ثابتة بتواتر القرآن وما أخبر به عن إنزال الإنجيل على المسيح، وثانيها لأنه ثبتت على يديه مجموعة من المعجزات، وثالثها أنه أخبر عن الغيب.... [4].

وقد تناول الرازي هذه المعجزات في سياق عرضه للكثير من محطات الخلاف بين المسلمين والنصارى، وذلك كما يلي:

أولا: خلق عيسىυ من غير نطفة

وهذه المعجزة ليست محل وفاق بين المسلمين والنصارى، والرازي لما عرض لها بالتحليل والنقد، كان يعلم نفي النصارى القول بها، ولكنه درسها في إطار رده عليهم في مسألة قدرة الله على الخلق، حيث ذكر أن الله تعالى تارة يخلق الإنسان من الذكر والأنثى كما هو المعتاد، وتارة لا من الأب والأم كما في خلق آدم، وتارة من الأم لا من الأب كما في حق عيسىυ [5].

وفي موضع آخر قال: واعلم إنما قدم قصة يحيى عليه السلام على قصة عيسى υ لأن خلق الولد من شيخين فانيين أقرب إلى مناهج العادات من تخليق الولد لا من الأب البتة، وأحسن الطرق في التعليم والتفهيم الأخذ من الأقرب فالأقرب مترقيا إلى الأصعب فالأصعب[6].

كما اعتبر سبب نسبة هؤلاء مريم إلى الزنا، هو إنكارهم قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الأب ومنكر قدرة الله على ذلك كافر، لأنه يلزمه أن يقول: كل ولد ولد فهو مسبوق بوالد لا إلى أول(أي

---

1 - الرازي، **المحصل**، ص157.

2 - المصدر السابق، ص161.

3 - الرازي، **المحصل**، ص159.

4 - المصدر السابق، ص157.

5 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج8، ص47.

6 - المصدر السابق، ج21، ص178.

الله)، وذلك يوجب القول بقدم العالم والدهر، والقدح في وجود الصانع [1]، وقال في موضع آخر: أنه وجد بكلمة الله وأمره من غير واسطة ولا نطفة [2].

ثم وضع الرازي احتمال سؤالهم َلَما قال المسلمون إن حدوث الشخص من غير نطفة الأب ممكن. فقال: أما على أصول المسلمين فالأمر فيه ظاهر ويدل عليه وجهان :

الأول: أن تركيب الأجسام وتأليفها على وجه يحصل فيها الحياة والفهم والنطق أمر ممكن، وثبت أنه تعالى قادر على الممكنات بأسرها، وكان سبحانه وتعالى قادرا على إيجاد الشخص لا من نطفة الأب، وإذن ثبت الإمكان، ثم إن المعجز قام على صدق النبي فوجب أن يكون صادقا، ثم أخبر عن وقوع ذلك الممكن، والصادق إذا أخبر عن وقوع الممكن وجب القطع بكونه كذلك، فثبتت صحة ما ذكرناه.

والثاني: ما ذكره الله تعالى في قوله: ﭽ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﭼ[3]. فلما لم يبعد تخليق آدم من غير أب فالآن لا يبعد تخليق عيسى υ من غير أب كان أولا، وهذه حجة ظاهرة. [4]

ثانيا: كلام عيسىυ في المهد

وهذه المعجزة ليست محل وفاق بين المسلمين وفرق النصارى أيضا، إلا أن الفخر جعلها محل اهتمامه لأسباب، منها: أن عيسى υ سيكلمهم طفلا وكهلا من غير أن يتفاوت كلامه في هذين الوقتين، وهذه خاصية شريفة حاصلة له وما حصلت لأحد من الأنبياء قبله ولا بعده[5]. وكلام المسيح υ وهو صغير كان مرتين، الأولى: عندما حدث أمه من تحتها. والثانية: بعد أن أتت بعيسى υ تحمله، وسئلت من طرف اليهود: ﭽ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﭼ[6]؛ لكن لم ترد على الأسئلة. وحاول النصارى إثارة الشبهة بتساؤلهم عن سبب سكوتها؟. فرد الرازي كما يلي: لأن الله تعالى أمرها بأن تنذر صوما، لأن كلام عيسى υ أقوى في إزالة التهمة من كلامها. فلما بالغوا في توبيخها سكتت وأشارت إليه، أي هو الذي يجيبكم إذا ناطقتموه. وعن السدي لما أشارت إليه غضبوا وقالوا: لسخريتها بنا أشد من زناها، ثم يجيب عيسىυ: ﭽ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﭼ[7].

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**،، ج11، ص83.
2 - المصدر السابق، ج8، ص 46 و47.
3 - آل عمران، الآية59.
4 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج8، ص47.
5 - المصدر السابق، ج12، ص109.
6 - سورة مريم، الآية 28.
7 - سورة مريم، الآية30.

ثم تساءل الرازي: فإن قيل كيف عرفت مريم من حال عيسى υ أنه يتكلم؟

كان جوابه: إن جبريل υ أو عيسى υ ناداها من تحتها أن لا تحزني، وأمرها عند رؤية الناس بالسكوت فصار ذلك كالتنبيه لها على أن المجيب هو عيسىυ [1].

ثالثا: الإبراء والإحياء، والخلق من الطين كهيئة الطير، وإنزال المائدة

وهذه هي المعجزات التي يقر بها النصارى، ويعولون عليها في الاستدلال بألوهية المسيح υ، حيث قال الرازي في قوله تعالى:چ ے ۓ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ چ [2].

أي: ما هو إلا رسول من جنس الرسل الذين خلوا من قبله جاء بآيات من الله، كما أتوا بأمثالها، فإن كان الله أبرأ الأكمه والأبرص وأحيى الموتى على يد المسيح υ فقد أحيا العصا وجعلها حية تسعى، وفلق البحر على يد موسى، ومعنى قوله تعالى: ٹ ڈ چ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ چ [3]، أي وإذ يخرج الموتى من قبورهم أحياء بإذني أي بفعلي ذلك عند دعائك، وعند قولك للميت أخرج بإذن الله من قبرك [4].

وذكر الإذن في هذه الأفاعيل إنما هو على معنى إضافة حقيقة الفعل إلى الله تعالى [5]، وأن عيسى υ إذا قدر صورة الطير من الطين فالله تعالى يخلق فيه اللحمية و الحياة والقدرة معجزة لعيسىυ [6]. لقولـه تعالى: چ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص189، و190.
2 - سورة المائدة، الآية75.
3 - سورة آل عمران، الآية49.
4 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص110.
5 - المصدر السابق، ج12، ص110.
6 - المصدر السابق، ج11، ص164.

ژڑ ڑ ک ک کک گ گ گ گگ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ڈ
ڈ ۀ ۀ ہ ۂ چ[1].

وفي الشطر الأخير من المناظرة التي جرت بين الرازي وأحد النصارى في خوارزم، قال الإمام: ثم قلت له: وكيف دل إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص على ما قلت؟ أليس أن انقلاب العصا ثعبانا أبعد من انقلاب الميت حيا، فإذا ظهر ذلك على يد موسى ولم يدل على إلهيته فبأن لا يدل هذا على إلهية عيسى υ أولى؟[2]

وأما عن معجزة إنزال المائدة من السماء بدعوة الله، قال تعـالى: چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ىچ[3].

والمعنى كأنهم لما طلبوا ذلك قال عيسى υ لهم: إنه قد تقدمت المعجزات الكثيرة فاتقوا الله في طلب هذه المعجزة بعد تقدم تلك المعجزات القاهرة، فأجابوا وقالوا إنا لا نطلب هذه المائدة لمجرد أن تكون معجزة بل لمجموع أمور كثيرة[4].

رابعا: العلم بالغيب

استند النصارى في القول بألوهية السيد المسيح υ على علمه بالمغيبات، ورد الرازي عليهم كان في إطار تفسيره لقوله تعالى: چ ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ں ں ڻ ڻ چ[5]، حيث قال وفي الآية مسائل:

روي أن وفد نجران قالوا لرسول الله ε، لم تعيب صاحبنا؟ قال: ومن صاحبكم؟ قالوا عيسىυ، قال: وأي شيء قلت؟ قالوا تقول إنه عبد الله ورسوله. قال: إنه ليس بعار أن يكون عبدا لله، فنزلت هذه الآية[6].

قال الإمام: وأنا أقول إنه تعالى لما أقام الحجة القاطعة على أن عيسى υ عبد الله، ولا يجوز أن يكون ابنا له أشار بعده إلى حكاية شبهتهم وأجاب عنها، وذلك لأن الشبهة التي عليها يعولون في إثبات أنه ابن الله هو أنه كان يخبر عن المغيبات فكأنه تعالى قال: لن يستنكف المسيح υ بسبب هذا القدر من العلم والقدرة على عبادة الله تعالى فإن الملائكة المقربين أعلى حالا منه في العلم بالمغيبات؛ لأنهم مطلعون على اللوح

---

1 - سورة المائدة، الآية110.
2 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص193.
3 - سورة المائدة، الآية 113.
4 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص114.
5 - سورة النساء، الآية 172.
6 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11،ص93.

المحفوظ، وأعلى حالا منه في القدرة؛ لأن ثمانية منهم حملوا العرش على عظمته، وذلك لأن النصارى إنما أثبتوا إلهية عيسى υ بسبب أنه أخبر عن الغيوب وأتى بخوارق العادات [1].

وبهذا أكد الرازي بأن العلم بالمغيبات ما هو إلا دليل على نبوة الأنبياء عليهم السلام.

وبهذا النقد برهن الرازي أن المسيح υ عبد الله ورسوله إلى بني إسرائيل، ميزه الله بجملة من المعجزات، منها: أن الله أيده بروح القدس، ويكلم الناس في المهد وكهلا، وعلمه الله الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل، وأنه كان يخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طائرا بإذن الله، ويبرئ الأكمه والأبرص ويحي الموتى بإذن الله [2].كما أيده الله تعالى بمعجزات أخرى، كما ورد في الأثر أنه كانت له آيات ظاهرة وبيانات زاهرة، مثل: حصوله من غير نطفة، والمائدة التي أنزلها الله تعالى على قومه، وجعله الله تعالى مباركا أينما كان، وغير ذلك.

المطلب الثاني: نقد الأدلة الكلامية للقول بألوهية المسيحρ

عالج الرازي قضية الألوهية معالجة مفصلة في ثنايا تفسيره، واعتمد على طريقتي الهدم ثم البناء لإثبات بطلان قول النصارى بأن المسيح υ ابن الله، وأنه الأقنوم الثاني للثالوث الأقدس.

فعكف أولا على إبطال الدليل الذي يحتج به هؤلاء في القول بأن المعجزات دليل على الألوهية، ليبني بعدها قناعات عقلية تؤكد استحالة نسبة الولد لله تعالى.

وهذه الأدلة العقلية مستمدة من نظريات المتكلمين الفلاسفة المسلمين في إثباتهم وجود الله ووحدانيته، فنقل أفكارهم وحاججهم النصارى وفقها ورد عليهم بهذه الأدلة الكلامية والفلسفية، معتمدا كذلك على الاستدلالات العقلية المبثوثة في نصوص القرآن الكريم في هذا الموضوع.

ولقد أشار الفخر إلى الطرق التي توصل إلى معرفة الخالق، ويتجلى ذلك من خلال قوله: (واعلم أنا بينا في الكتب العقلية أن الطريق إلى إثباته سبحانه وتعالى إما الإمكان وإما الحدوث وإما مجموعهما، وكل ذلك إما في الجواهر أو في الأعراض) [3].

وأهم المسالك العقلية التي رد بها الرازي قول النصارى بألوهية المسيح υ، ما يلي:

أولا: دليل عدم المجانسة

قال الإمام: أن الولد لا بد وأن يكون من جنس الوالد، فلو فرضنا له ولدا لكان مشاركا له من بعض
الوجوه، وممتازا عنه من أوجه أخرى، وذلك يقتضي كون كل واحد منهما مركبا ومحدثا وذلك محال،

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11،ص93.

2 - المصدر السابق، ج12، ص52.

3 - المصدر السابق، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج2، ص93.

إذن المجانسة ممتنعة فالولدية ممتنعة[1].

وقال أيضا: (وأن هذا الذي أضيف إليه بأنه ولده إما أن يكون قديما أو محدثا، فإن كان أزليا لم يكن حكمنا بجعل أحدهما ولدا والآخر والدا أولى من العكس فيكون ذلك حكما مجردا من غير دليل، وإن كان الولد حادثا، كان مخلوقا لذلك القديم وعبدا له فلا يكون ولدا له) [2].

وقال الإمام في المناظرة التي جرت بينه وبين أحد النصارى: أن الولد لا بد أن يكون من جنس الوالد، فإن كان لله ولد فلا بد وأن يكون من جنسه، فإذن قد اشتركا من بعض الأوجه ، فإن لم يتميز أحدهما عن الآخر بأمر ما فكل واحد منهما هو الآخر، وإن حصل الامتياز فما به الامتياز غير ما به الاشتراك، فيلزم وقوع التركيب في ذات الله، وكل مركب ممكن، فالواجب ممكن هذا خلف محال[3].

والرازي هنا ألزم النصارى بأن هذا الولد لا بد وأن يكون من جنس الوالد، لأنه من المعلوم بالضرورة أن كل مولود يشبه والديه في بعض الوجوه ويمتاز عنهما في وجوه أخرى.

ولما كان المسيح υ ابن الله فهذا يعني أنه يتصف بصفات الألوهية، فقال الرازي: (فلو فرضنا له ولدا لكان مشاركا له من بعض الوجوه)[4]، ومن ذلك: أنه ليس له أول ولا آخر، أي قديم أزلي، وأن له قدرة يوجد بها أو يعدم، وإرادة يخصص بها،...فهذه كلها أوجه مشاركة.

ثم قال الفخر أن هذا الولد لا بد وأن يتميز عن الآب بمجموعة من الخصائص، والنصارى يقولون أن الآب والابن والروح إله واحد، وأن الآب يتميز عن الابن بخصائص معينة، بل إن كل أقنوم يتميز عن الآخر بخصائص معينة.

فلما كان الأمر كذلك ولما كان المسيح υ ابن الله ممتازا عن الله فهذا يعني تركب الذات الإلهية من عناصر مخالفة متمايزة، لأن الذّات الإلهية بهذا المعنى تصبح مركبة من أجزاء مختلفة، وهذا يفضي إلى القول بأن كل واحد منهما محدث فكل مركب محدث وكل محدث مخلوق.

قال الإمام: (فإن حصل الامتياز، فما به الامتياز غير ما به الاشتراك)[5] فيلزم وقوع التركيب في ذات الله، وكل مركب ممكن، كما أنه لو تركبت ذات الله من أجزاء لاحتاجت في تحققها إلى مجموعة أجزاء، والاحتياج دليل الحدوث، والحدوث بالنسبة إليه سبحانه مستحيل، فتركبه تعالى من أجزاء محال، وهذا عند افتراض وجود تميز بين الوالد والابن.

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، تقديم: هاني الحاج، تحقيق وتعليق: عماد زكريا البارودي، ط لا ت، ج21، ص193.

2 - المصدر السابق.

3 - المصدر السابق.

4 - المصدر السابق.

5 - المصدر السابق.

وأما إذا قيل بأنه لا يوجد خلاف بين الآب والابن، فقد قال الرازي: (فإن لم يتميز أحدهما عن الآخر بأمر ما فكل واحد منهما هو الآخر)[1]، أي أن الكلمة والعلم والحياة شيء واحد، إذا كان لا يوجد أي خلاف بين الآب والابن والروح القدس.

وقال في موضع آخر: (وأن هذا الذي أضيف إليه بأنه ابنه إما أن يكون قديما أو محدثا، فإن كان أزليا لم يكن حكمنا بجعل أحدهما ولدا والآخر والدا أولى من العكس، فيكون ذلك حكما مجردا من غير دليل، وإن كان الولد حادثا)[2]، فإن الحادث يطرأ عليه الضعف والنقص والموت والحياة والأكل والشرب... وبالتالي: (فهو مخلوق لذلك القديم وعبد له فلا يكون ولدا)[3].

أي أن المسيح υ عبد لله وليس ابنا له. (إذن المجانسة ممتنعة فالولدية ممتنعة)[4].

ثانيا: دليل الحدوث(أو دليل الأنفس)

قال الفخر في سياق تفسيره لقوله تعالى: (كانا يأكلان الطعام)[5]، قال: اعلم أن المقصود من ذلك الاستدلال على فساد قول النصارى، أن كل من كان له أم فقد حدث بعد أن لم يكن، وكل من كان كذلك كان مخلوقا لا إلها [6]. وهنا استدل الإمام بدليل الأنفس على إنسانية المسيح υ وعدم ألوهيته، ودليل الأنفس كما قال الرازي هو أن كل واحد يعلم بالضرورة أنه ما كان موجودا قبل ذلك، وإن صار الآن موجودا، وأن كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من محدث أو موجد، وذلك الموجد ليس هو لنفسه ولا الأبوان ولا سائر الناس، لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه إيجاد هذه الأشخاص[7].

ويستمر الرازي في تفصيل دليل القدم والحدوث مقررا استحالة قدم المسيح υ وذلك لأنه ولد من أم، وهذه الأم مخلوقة محدثة فهي ولدت بعد أن لم تكن، وتأكل وتشرب وتمرض وتموت، فكيف للإله أن يصدر من محدث؟

وكيف يكون المسيح υ إلها، وقد ولد ثم أصبح طفلا صغيرا ثم شابا، وكان يأكل ويشرب، ويعرض له ما يعرض لسائر البشر.

هذه الأعراض لا تصدر من قديم أزلي ثابت صمد بل تعرض للمخلوقات التي يعتريها التغير، ومعلوم من العقل بالضرورة أن كل متغير محدث، وكل محدث مخلوق.

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص193.
2 - المصدر السابق، ج4، ص27.
3 - المصدر السابق.
4 - المصدر السابق.
5 - سورة، المائدة، الآية75.
6 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص52.
7 - المصدر السابق، ج4، ص27.

ثم بعد هذا ذكر الفخر ادعاء النصارى بأن الذي حل في المسيح الناسوت أو الإنسان هو صفة من صفات اللاهوت، وليس اللاهوت بعينه، أي: أن المسيح υ جسم إنسان وحلت في هذا الجسم صفة الألوهية (الكلمة)، ليستدرك عليهم قائلا:

لكن الحال هو صفة الإله الأزلية، والمسيح υ هو المحل المحدث المخلوق، فكيف يحل القديم في الحديث، وكيف يتحد اللامتناهي في المتناهي، فقال: (فما هو المسيح υ إلا عبدا محدثا، فكيف يمكن وصفه بالألوهية)[1]، فهذا القول معلوم البطلان ببداهة العقل.

و أما عن الأعراض التي تصدر عن المسيح υ وأمه حادثة، والمسيح وأمه لا يمكن أن تنفك عنهما الأعراض، فالكل حادث، والحادث لا بد له من محدث يحدثه.

وهذا الدليل يعرف عند أهل الكلام بدليل حدوث الحوادث، ومبناه أن العالم مؤلف من الجواهر والأعراض، وأن الأعراض حادثة، فالجواهر التي لا تنفك عنها حادثة لأنها لا تسبقها، فالكل حادث، والحادث لا بد له من محادث [2].

ثالثا: دليل الإمكان

قسم الرازي في كتابه المسائل الخمسين الوجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود، وبرهن على أن واجب الوجود القائم بذاته واحد، وأن كل ما سواه ممكن لذاته، وأن كل الممكنات لم تكن إلا بعد أن وجد مرجح رجح الوجود على العدم، وهذا المرجح واجب الوجود، وإلا لزم الدور والتسلسل [3].

وهذا الدليل الذي أثبته الرازي يكاد يكون عين ما أثبته الفارابي وابن سينا، غير أن الفرق يتمثل في أن الفيلسوفين يذهبان إلى النظر إلى الوجود مجردا عن الموجودات الحسية[4].

كما ذكر الرازي في تفسيره أن واجب الوجود يستحيل عقلا أن يكون مركبا من أجزاء، لأن القول بأنه مركب يعني أنه محتاج، وكل محتاج فهو ممكن الوجود، وكل ممكن فهو مخلوق لواجب الوجود، لأن النصارى يقولون بأن الآب والابن والروح إله واحد، وعنو بالآب العلم، وبالابن الكلمة ، بالروح الحياة، وأثبتوا الثلاثة وقالوا كلها إله واحد، كما قالوا بانتقال الصفة الأزلية إلى المسيح υ الناسوت. وهذا القول أنكره الرازي باعتباره أن الذات الإلهية عند النصارى مركبة، والدليل على ذلك إمكانية انتقال صفة الكلام القديمة من محل لآخر، وأن انتقال صفة الكلام من الذات إلى الابن يعني افتقار الذات إلى الكلام، وافتقار الكلام إلى الجزأين المتبقيين، وهذا الافتقار والحاجة دليل على أن المفتقر ممكن الوجود وليس واجب الوجود، فأثبت بهذا الدليل بطلان قول النصارى بأن الموجودين واجبا الوجود لذاتهما، فقال: أن كل من سوى الوجود

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص193.
2 - العريبي، **نظرية المعرفة**، ص217. نقلا عن الزركان، **الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، ص193.
3 - المصدر السابق، ص216. نقلا عن: الرازي، **المسائل الخمسين**، ص341.
4 - الرازي، **مفاتيح الغيب**. نقلا عن الزركان، **الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، ص190.

الواجب الوجود ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته محدث، وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود، والمخلوق لا يكون ولدا لله، أما بيان ما سوى الموجود الواجب ممكن لذاته، فلأنه لو وجد موجودان واجبان لذاتهما لاشتركا في وجوب الوجود، ولامتاز كل واحد منهما عن الآخر بما به التعين، وما به المشاركة غير ما به الممايزة و يلزم تركب كل واحد منهما من قيدين، وكل مركب فهو مفتقر إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه من غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، فكل واحد من الموجودين الواجبين لذاتهما ممكن لذاته، وهذا غير صحيح. ثم نقول: إن كان كل واحد من هذين الجزأين واجبا عاد التقسيم المذكور فيه، ويقضي إلى كونه مركبا من أجزاء غير متناهية، وهذا محال[1].

ومع تسليم أنه غير محال، فالمقصود حاصل لأن كل كثرة فلا بد فيها من الواحد. فتلك الآحاد إن كانت واجبة لذواتها كانت مركبة على من ثبت. فالبسيط مركب هذا خلف[2].

وإن كانت ممكنة كان المركب المفتقر إليها أولى بالإمكان. فثبت بهذا البرهان أن كل ما عدا الموجود واجب ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو محتاج إلى المؤثر، وتأثير ذلك المؤثر فيه إما أن يكون حال عدمه أو حال وجوده، فإن كان الأول فذلك ممكن محدث، وإن كان الثاني فاحتياج ذلك الموجود إلى مؤثر ، إما أن يكون حال بقائه أو حال حدوثه، والأول محال لأنه يقتضي إيجاد الوجود فتعين الثاني وذلك يقتضي كون ذلك الممكن محدثا[3].

فثبت أن: كل ما سوى الله محدث مسبوق بالعدم وأن وجوده إنما حصل بخلق الله تعالى وإيجاده وإبداعه، فثبت أنه تعالى واحد لا شريك له، وأن كل ما سواه مخلوق له.

وهذا البرهان إنما استنفدناه من قوله تعالى: چ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ے ۓ ۓ ﯓ ﯔ چ[4]. أي له كل ما سواه على سبيل الملك والخلق والإيجاد والإبداع[5].

وذكر في موضع آخر: في تفسير قوله تعالى: چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ چ ڇ چ[6] أن معنى الآية كان كالحجة على تنزيهه عن الولد، وبيان ذلك أن الذي يجعل ولدا لله، إما أن يكون قديما أزليا أو يكون محدثا، فإن كان أزليا فهو محال لأنه لو كان واجبا لذاته لكان واجب الوجود أكثر من واحد. هذا خلف. وإن كان ممكنا لذاته كان مفتقرا في وجوده إلى الواجب لذاته غنيا لذاته فيكون الممكن

---

[1]- الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج4، ص27.
2 - المصدر السابق
3 - المصدر السابق.
4 - سورة البقرة، الآية116.
5 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج4، ص27.
6 - سورة غافر، الآية68.

محتاجا لذاته فيكون عبدا له لأنه لا معنى للعبودية إلا ذلك، وأما إن كان الذي يجعل ولدا يكون محدثا، فيكون وجوده بعد عدمه بخلق ذلك القديم وإيجاده وهو المراد من الآية: ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ أمرا فيكون عبدا له لا ولدا له، فثبت أنه يستحيل أن يكون لله ولدا[1].

وهنا الرازي خالف طريقة فلاسفة الإسلام الذين أثبتوا واجب الوجود دون اعتبار الموجودات الحادثة أو الممكنة، وقد أظهر هذا الزركان في دراسة، معتمدا على ما قاله الرازي: (واعلم أن البحث المستقصي يدل على أن الكلام ليس بقوي، لأنا إذا قلنا: الموجود إما واجب لذاته أو ممكن لذاته، فإن كان ممكنا لذاته امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا لمرجح، فهذا استدلال بوجود الممكن على وجود الواجب فثبت أنه لا سبيل إلى إثبات واجب الوجود إلا بهذه المقدمة...فيثبت بما ذكرنا أن معرفة واجب الوجود لذاته لا يتم إلا إذا اعتبرنا أحوال وجود هذه الموجودات، فإذا أثبتنا أنها ممكنة لذواتها، ثم بينا أن التسلسل والدور باطلان، فعند ذلك يمكننا الجزم بإثبات وجود واجب الوجود لذاته)[2].

والنتيجة التي توصل إليها الرازي هي أن التثليث مجرد كذبة مفتراة وأهم الأدلة على كذب هذه العقيدة التثليثية هو تخبط النصارى في إعطاء معنى حقيقي لكلمة أقنوم، وتعذر نسبة كلمة صفة أو ذات على هذه الكلمة. ثم تأكيده على أن المصادر النقلية التي يعول عليه هؤلاء في القول بالثالوث الأقدس ثبت بطلانه جملة وتفصيلا، أولا: لعدم وجود تواتر أو لوجود تواتر ينتهي إلى قلة اتهمهم الرازي بإحداث تحريف معنوي لنصوص الإنجيل، ليركز الرازي في الأخير على نقد ألوهية الابن باعتبارها أصل الفساد في العقيدة النصراني، مبينا أن المعجزات دليل على إنسانية المسيح υ لا على ألوهيته، ومثبتا في الوقت ذاته مجموعة من الطرق العقلية المبرهنة على أن الله واحد، وأنه يستحيل أن يكون أكثر من الواحد.

المطلب الثالث: نقد دلالة أحوال المسيح على ألوهيته

استدل الإمام بأدلة أخرى تؤكد إنسانية المسيح υ وتنفي إدعاء الألوهية عليه، منها:

أولا: دليل الحاجة

أن المسيح υ شديد الحاجة إلى الطعام، والله غني عن جميع الأشياء: فكيف يعقل أن يكون إلها[3]. (ولو كان إلها لقدر على دفع ألم الجوع عن نفسه بغير الطعام والشراب، فما لم يقدر على دفع الضرر عن

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص198.

2 - العريبي، **نظرية المعرفة**، ص217.

3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص52.

نفسه كيف يعقل أن يكون إلها للعالمين)[1]. كما أن الولد إنما يتخذ للحاجة إليه في الكبر ورجاء الانتفاع بمعونته حال العجز، والعجز عنه سبحانه محال.

واعتبر الرازي هذه المقولة مجرد افتراء على الله عز وجل، فقال: (ولأن إثبات الولد للإله مع أنه منزه عن الحاجة، والشهوة وغيرها هو قول باطل ليس عند العقل منه أثر)[2] ، ولما كان الأمر غير معقول فهذا يعني أن النصارى يقولون أمورا لكنهم غير مقتنعين بها. ونظيره قوله تعالى: ﭽ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆﭼ[3].

ثانيا: دليل العبودية

في المناظرة التي جرت بين الإمام الرازي والقس النصراني استدل الأول بدليل العبودية والضعف على إنسانية المسيح، فاعتبر عبودية عيسى من أقوى الأدلة على إنسانية منها على ربوبيته، ذلك أنه كان مجتهدا في العبادة والعبادة لا تليق إلا بالعبيد.كما أنه كان في غاية البعد عن الدنيا والاحتراز عن أهلها حتى قالت النصارى إن اليهود قتلوه ومن كان في الضعف هكذا فكيف تليق به الربوبية؟ [4]

وفي هذ المقام ذكر الرازي المناظرة التي جرت بين علي بن أبي طالب وبين بعض النصارى، حيث قال لهم: لولا تمرد عيسى υ عن عبادة الله لسرت على دينه. فقال النصراني: كيف يجوز أن ينسب ذلك إلى عيسى υ مع جده في طاعة الله، فقال علي: فإن كان عيسى υ إلها فالإله كيف يعبده غيره، إنما العبد هو الذي تليق به العبادة. فانقطع النصراني [5] . قال في سورة مريم قال الله تعالى: ﭽ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﭼ[6].

ثالثا: دليل الضعف، والحاجة إلى دفع المضار

عد الرازي أن قول النصارى بأن المسيحυ معنى كونه إلها أنه خص نفسه أو بدنه بالقدرة على خلق الأجسام والتصرف في هذا العالم، فهذا أيضا باطل؛ لأن النصارى حكوا عنه الضعف والعجز وأن اليهود قتلوه ولو كان قادرا على خلق الأجسام لما قدروا على قتله بل كان هو يقتلهم ويخلق لنفسه عسكرا يذبون عنه[7]. وهنا دليل آخر على فساد قول النصارى، لأن اليهود كانوا يعادونه ويقصدونه بالسوء، فما قدر على الإضرار بهم والنفع، فكيف يعقل أن يكون إلها.

ولأن اليهود صلبوه ومزقوا أضلاعه، ولما عطش وطلب الماء صبوا الخل في منخريه، ومن كان فيه من الضعف هكذا كيف يعقل أن يكون إلها.

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**،ج12، ص53.
2 - المصدر السابق، ج16، ص31.
3 - سورة آل عمران، الآية167.
4 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص193.
5 - المصدر السابق، ج4، ص 28.
6 - سورة مريم، الآية 34، و35.
7 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص193.

ولأن إله العالم يجب أن يكون غنيا عن كل ما سواه، ويكون كل ما سواه محتاجا إليه، ولو كان عيسى υ كذلك لامتنع كونه مشغولا بعبادة الله تعالى، لأن الإله لا يعبد.

وعبودية عيسى كانت لسبب، وهو أنه كان يفعلها لكونه محتاجا في تحصيل المنافع ودفع المضار إلى غيره، ومن كان كذلك كيف يقدر على إيصال المنافع إلى العباد ودفع المضار عنهم، وبذلك كان عبدا كسائر العبيد[1]، وهذا هو عين الدليل الذي حكاه الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام حيث قال لأبيه: چ ڇ ڇ ڃ ڃ ڃ ڃ ڄ ڄ چ چ ڇ ڇ ڇ چ[2]

كما رد الإمام على أحد النصارى في مناظرة جرت بينهما في خوارزم، قائلا: إنكم تعترفون بأن اليهود أخذوه وصلبوه وتركوه على الخشبة، وقد مزقوا ضلعه، وأنه كان يحتال في الهرب منهم، والاختفاء عنهم، وحين عاملوه بتلك المعاملات أظهر الجزع الشديد، فإن كان إلها أو كان الإله حالا فيه أو كان جزء من الإله حالا فيه، فلم لم يدفعهم عن نفسه؟ ولم يهلكهم بالكلية؟ وأي حاجة به إلى إظهار الجزع منهم والاحتيال في الفرار منهم. وقد تعجب من عقلاء النصارى، كيف يليق بعقلائهم أن يقولوا هذا القول ويعتقدون صحته؛ لأن بداهة العقل أكبر شاهد على فساده.[3]

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص54.
2 - سورة مريم، الآية42.
3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج8، ص 74.

رابعا: دليل الكفاية

أي اكتفاء واجب الوجود في ألوهيته: أشار الرازي في تفسيره الكبير إلى معنى هام وهو أن الله سبحانه وتعالى لما كان كافيا في تدبير المخلوقات وفي حفظ المحدثات فلا حاجة معه إلى القول بإثبات إله آخر. وأن الله سبحانه وتعالى لما كان عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات كان كافيا في الألوهية، ولو فرضنا إلها آخر معه لكان ُمعَطّلًا لا فائدة فيه، وذلك نقص والناقص لا يكون إلها[1].

وأما في بيان أن هذه الذات لا يمكن أن تكون متعددة فقد استدل في كتابه المحصل بدليل الإمكان على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر منْ واحدٍ، فقال: ثم يشاهد في الأجسام كُثرةً ممكنة وكل ممكن فله مؤثر[2].

والناظر يجد أن الرازي يؤسس للتفرقة بين معالم الإنسانية وبين معالم الإلهية، وبين أساسيات التوحيد وأبعاد التثليث، بما ينهض أساسا للاعتقاد بأن المسيح υ لم يكن إلا بشرا رسولا، وما ادعى يوما بأنه ابن الله، ولا ثالث الأقانيم، بل كل الدلائل تثبت أنه كان بشرا رسولا.

كما اعتبر أن النصارى قالوا باللسان قولا ولكن لم يكن عند العقل من ذلك القول أثر.

وفي الأخير يشير الرازي إلى وجود فرقة قديمة قالت بإنسانية المسيح υ وأكدت وحدانية الله تعالى، وهذه الفرقة تنسب إلى آريوس الذي كان يدعو إلى التوحيد ويخالف أو يحارب التثليث. وقد ذكرها الرازي في تفسيره لمعنى البــنوة، حيث قال: أن الله اتخذه ابنا لنفسه على سبيل التشريف، فهذا قد قال به قوم من النصارى، يقال لهم الآريوسية وليس فيه كثير الخطأ إلا في اللفظ[3]. وفي تفسير قوله تعالى:ﭽ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﭼ[4].

ذكر الرازي في تفسير هذه الآية رواية، مفادها أن عيسىυ لما رفع حضر أربعة من أكابرهم وعلمائهم فقيل للأول ما تقول في عيسىυ؟ فقال: هو إله والله إله وأمه إله، فتابعه على ذلك ناس وهم الإسرائيل، وقيل للرابع ما تقول؟ فقال: هو عبد الله ورسوله، وهو المؤمن المسلم، وقال ألم تعلمون أن عيسىυ كان يطعم وينام، وأن الله تعالى لا يجوز عليه ذلك؟ فخصمهم[5].

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص92 و93.

2 - الرازي، **المحصل**، ص110.

3 - المصدر السابق، ج21، ص194.

4 - سورة الواقعة، الآية95.

5 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص197 و198.

قال الرازي: فهذا جملة الكلام في النصارى، وبه ثبت صدق ما حكاه الله تعالى عنه أنه قال: إني عبد الله[1].

وبعد نفي الرازي لعقيدة النبوة وصل إلى ثلاثة نتائج في حق النصارى، وهي:

1. أن القول ببنوة المسيحυ هو في الحقيقة إنكار لوجود الله، وقال بأن من جوز ذلك في حق الإله فقد أنكر الإله[2].

2. أن أشد الأمم افتقارا للتوبيخ والملامة النصارى الذين يزعمون أنهم أتباع عيسى υ لأن طعن سائر الأمم كان مقصورا على الأنبياء، وطعن هؤلاء الملاعين تعدى إلى جلال الله وكبريائه حيث وصفوه بما لا يليق بعاقل أن يصف الإله به، وهو اتخاذ الزوجة والولد، فلا جرم ذكر الله تعالى أنه يعدد أنواع نعمه على عيسىυ بحضرة الرسل واحدة فواحدة، والمقصود منه توبيخ النصارى وتقريعهم على سوء مقالتهم فإن كل واحدة من تلك النعم المعدودة على عيسىυ تدل على أنه عبد وليس بإله.

3. أنهم بمنزلة المشركين في الشرك، وإن كانت طرق القول بالشرك مختلفة، إذ لا فرق بين من يعبد الصنم وبين من يعبد المسيح υ وغيره، لأنه لا معنى للشرك إلا أن يتخذ الإنسان مع الله معبودا، فإن حصل هذا المعنى فقد حصل الشرك، بل إنا لو تأملنا لعلمنا أن كفر عابد الوثن أخف من كفر النصارى، لأن عابد الوثن لا يقول إن هذا الوثن خالق العالم وإله العالم، بل يجريه مجرى الشيء الذي يتوسل به إلى طاعة الله. أما النصارى فإنهم يثبتون الحلول والاتحاد وذلك كفر قبيح، فثبت أنه لا فرق بين هؤلاء الحلولية وبين سائر المشركين[3].

وأما ألوهية الروح القدس فلم يعرض لها الرازي بالنقد، وذلك في نظر صاحبة البحث أن النقد الموجه لألوهية الابن هو نفسه الموجه لألوهية الروح القدس، هذا فيم يخص نقد ألوهية الأقانيم الثلاثة.

والرازي نقد ألوهية الابن دون ألوهية الروح القدس؛ لأن ألوهية الله أمر معلوم بالضرورة، وأما ألوهية آخر سواه فهذا أمر لا يصدقه العقل، مهما كان هذا الآخر في العدد أو القوة أو القرب أو الاسم أو الفعل أو الصفة....

ومعنى هذا الكلام أنه إذا كان الشريك واحدا أو أكثر فالأمر محال؛ لأن العقل ينفي وجود موجودان واجبا الوجود.

لذلك جعل الرازي نقده لألوهية الابن نقدا في الوقت ذاته لألوهية سواه أي الروح القدس. لأن حاصل الكلام هو إضافة الشريك لله تعالى، وهذا عكس الوحدانية المقررة في كل من الكتب السماوية والعقل والفطرة والعلم.

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص194.
2 - المصدر السابق، ج16، ص29.
3 - المصدر السابق.



منهج الرازي

في الرد على المسيحيات النصرانية

المسيحيات أو الكريستولوجيا(*Christologie*) هي فرع من فروع علم اللاهوت المسيحي، يهتم بدراسة طبيعة السيد المسيح υ، وكيفية تجسد اللاهوت في الناسوت، وحقيقة التجسد، والصلب والفداء[1]. وخلاصة أبحاث النصارى في هذا المجال هي ما يعرف بالعقيدة الكريستولوجية، وتقوم على فكرة اتحاد اللاهوت الابن بالناسوت ليصير مسيحا، ظهر للناس وصلب وقتل[2].

ولقد اهتم الفخر الرازي بدراسة هده العقائد والرد عليها حيث تعرض لنقد التجسد والصلب، وهذا ما سيكون محل درس فيما يلي من بحث:

المبحث الأول:

منهج الرازي في الرد على عقيدة التجسد

يعد التجسد أو الحلول والاتحاد من أهم الأصول العقدية للديانة النصرانية، ويعني أن ابن الله ولد من مريم العذراء بالروح القدس، وصار عمانوئيل وعاش نحو ثلاثة وثلاثين سنة كإنسان على هذه الأرض، وبذلك تم التجسد المجيد، غير أن ذلك الشخص العظيم لا يزال في حال التجسد بعد صعوده من هذا العالم إلها متجسدا ويبقى متجسدا إلى الأبد[3].

وقد اتفقت الفرق النصرانية على القول بتجسد اللاهوت في الناسوت، وجعلوه جزء من قانون إيمانهم، إذ ورد فيه:

(نؤمن بيسوع الابن الوحيد المولود من الآب قبل الدهور من نور الله، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، مساو للآب في الجوهر، الذي به كان كل شيء، والذي من أجلنا نحن البشر، ومن أجل خطايانا نزل من السماء، وتجسد من الروح القدس، ومن مريم العذراء تأنس)[4].

ولقد ذكر الرازي أن النصارى اعتمدوا في ذلك على أدلة نقلية وأخرى عقلية، وقد أعد لكل نقد، نبسطه في المطلبين الآتيين:

---

1 - راجع: http://www.gotquestions.org/Christology.html ، بتاريخ: 2010/05/05.

2 - الخلف، **دراسات في الأديان**، ص189.

3 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل31، السؤال2.

4 - المصدر السابق، الفصل 8، السؤال4، ص115. وأما القانون المذكور فهو القانون اللاتيني الذي يمثل الصورة الثالثة، المنقحة عن القانون الرسولي والنيقوي الأصلي، ولمزيد من المعلومات حول تعاليم وقوانين المجامع والكنائس راجع المصدر السابق، الفصل8.

المطلب الأول: نقد الرازي لأدلة التجسد النقلية

من أهم الأدلة التي أدت بالنصارى إلى القول بتجسد كلمة الله في المسيح υ، ما يلي:

1- ظهور المعجز عليه وقدرته الفائقة على التخليق، لأنهم لما رأوا على السيد المسيح υ معجزات إحياء الموتى والخلق من الطين والقدرة على الإبراء والعلم بالمغيبات، قالوا أن الذي يقدر على كل هذا هو الله[1]. وذهبوا إلى أن صنعه للمعجزات بقوته الذاتية دليل قاطع على أنه قادر على كل شيء، وأن في يده سلطانا، وأنه الله [2].

2- إطلاق ابن الله على الكلمة المتجسدة في المسيح υ، إذ يقول النصارى: (إن الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى υ)[3]، أي لما كان المسيح υ هو كلمة الله فهذا يعني أن الله تجسد في المسيح υ. إذن: الكلمة تدرعت بناسوت المسيح عيسى υ [4] مشكلا بذلك ثاني أقانيم الثالوث الإلهي، قال القس جيمس: (وقد دعي المسيح υ ابن الله في الكتاب المقدس باعتباره الأقنوم الثاني في الثالوث بالنسبة إلى الأقنوم الأول الآب...فبناء على ما سبق نعتبر الابن العامل في إعلان اللاهوت) [5].

3- واستدلوا على هذا بنصوص نقلية ذكر فيها لفظ ابن الله، من أشهرها: (اذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوا باسم الآب و**الابن** والروح القدس) [6].

وهذا ما انبرى الرازي يرد عليه بالمداخل النقدية الآتية:

أولا: نقد دليل المعجزات

لا يشكك الإمام في أن (الإخبار عن الغيوب على هذا الوجه معجزة، وذلك لأن المنجمين الذين يدعون استخراج الخبر لا يمكنهم ذلك إلا عن سؤال يتقدم ثم يستعينون عند ذلك؛ لأن المنجمين يدعون استخراج الخبر، ولا يمكنهم ذلك إلا عن سؤال يتقدم ثم يستعينون عند ذلك بآلة ويتوصلون بها إلى معرفة أحوال الكواكب، ثم يعترفون بأنهم يغلطون كثيرا)[7].

إلا أن محل الخلاف بين المسلمين والنصارى هو أن المعجزات عند المسلمين من عند الله وبتخليقه، وأنها دليل على النبوة، قال الإمام: (فأما الإخبار عن الغيب من غير استعانة بآلة، ولا تقدم مسألة لا يكون إلا بوحي من الله تعالى)[8]؛ لأن المعجزة في نظره مصدرها الله تعالى، فهو الوحيد القادر على الخلق من

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج8 ، ص75.
2 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل19، السؤال 16.
3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص51.
4 - المصدر السابق، ج8، ص71.
5 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل7، ص25.
6 - متى 19/28. وقد سرد القس جيمس أدلة نقلية كثيرة على بنوة المسيح، للإطلاع أنظر: المصدر السابق، الفصل13، السؤال27.
7 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج8، ص55.
8 - المصدر السابق.

العدم، والله يكسبها للنبي أو الرسول تبيينا للخلق على صدق ذلك النبي أو الرسول، فالله هو الخالق للمعجزة.

بينما يعتقد النصارى أن خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى υ هو عيسى υ والله تعالى ما خلقها البتة، وإذا كان كذلك (فهم قد قالوا: إن خالق تلك المعجزات هو عيسى υ ومريم والله تعالى ليس خالقها)[1].

كما يرد الرازي على عقيدة التجسد بدليل الإلزام، ومعناه إذا كانت المعجزات دليلا على ألوهية المسيح υ فهذا يلزم منه أن كل الأنبياء آلهة وأبناء لله تعالى، فقد ظهرت عليهم المعجزات، بل ظهر على أيدي بعضهم معجزات أقوى من المعجزات التي ظهرت على المسيح υ. وفي مناظرة الرازي بخوارزم سؤال هام وجهه للنصراني، وهو: كيف دل إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص على ألوهية المسيحυ، أليس انقلاب العصا ثعبانا أبعد من انقلاب الميت حيا؟ فقال: (فإذا ظهر ذلك على يد موسى، ولم يدل على ألوهيته، فبأن لا يدل هذا على ألوهية عيسىυ أولى)[2].

وحلل الدليل في موضع آخر قائلا: (أن قلب العصا حية أبعد في العقل من إعادة الميت حيا، لأن المشاركة بين البدن الحي وبدن الميت أكثر من المشاركة بين الخشبة وبين بدن الثعبان، فإذا لم يوجب قلب العصا حية كون موسى إلها ولا ابنا للإله، فبأن لا يدل إحياء الموتى على الإلهية كان ذلك أولى)[3].

فلماذا لا يقولون عن الأنبياء والرسل السابقين بأنهم أبناء الله، ولماذا ليسوا آلهة؟

ولماذا يطلقون الألوهية على المسيح υ دون الأنبياء الآخرين، أليس هذا عين التحكم؟

أليس الأولى إطلاق لفظ الألوهية على كل من ظهر عليه المعجز؟

وفي قوله تعالى: (بإذني)، في الكثير من الآيات، منها: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﭼ[4] تأكيد على أن كل تلك المعجزات واقعة بقدرته تعالى وتخليقه لا بقدرة عيسىυ، وذكر الإذن على هذه الأفاعيل أو المعجزات الخارقة للعادة إنما هو على معنى إضافة حقيقة الفعل إلى الله تعالى[5]. قال الإمام: (وتعمد عيسىυ ذكر هذا القيد **بإذن الله** إزالة للشبهة وتنبيها

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص117.

2 - المصدر السابق، ج21، ص193.

3 - المصدر السابق، ج8، ص75.

4 - سورة آل عمران، الآية49.

5 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج12، ص110.

على أنه أعمل هذا التصوير، وأما خلق الحياة فهو من الله تعالى على سبيل إظهار المعجزات على يد الرسل)[1].

وقد أضاف الإمام عنصرا آخر رد به على قول بعض النصارى الذين يجعلون سبب كونه إلها أنه سبحانه خص نفسه أو بدنه بالقدرة على خلق الأجسام، والتصرف في هذا العالم، فاعتبر هذا باطلا بدليل حكايتهم عن المسيحυ أنه كان ضعيفا وعاجزا وأن اليهود قتلوه، ولو كان المسيح υ الإله قادرا على خلق الأجسام بقوته لما قدروا على قتله، بل كان هو يقتلهم، ويخلق لنفسه قوة تدافع عنه وتدفع ضررهم جميعا[2].

وقال الإمام: (إنكم تعترفون بأن اليهود أخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة، وقد مزقوا ضلعه، وأنه كان يحتال في الهرب منهم، وفي الاختفاء عنهم، وحين عاملوه بتلك المعاملات أظهر الجزع الشديد، فإن كان إلها، أو كان الإله حالا فيه، أو كان جزء من الإله حالا فيه، فلم لم يدفعهم عن نفسه؟ ولم لم يهلكهم بالكلية؟ وأي حاجة به إلى إظهار الجزع منهم والاحتيال في الفرار منهم؟)[3].

ولشدة ركاكة مقولة النصارى فقد تعجب الرازي كيف للعاقل (أن يقول هذا القول، ويعتقد صحته، فتكاد تكون بديهة العقل شاهدة بفساده)[4].

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭼ[5]، قال أيضا: (فيه إشارة إلى الجواب عن شبهات النصارى، وذلك لاعتمادهم على أمرين:

أحدهما: أنه قدر على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، فكأنه تعالى قال: هذا القدر من القدرة لا يكفي في الإلهية، بل لابد وأن يكون عزيزا غالبا لا يُدفع ولا يُمنع، وأنتم قد اعترفتم بأن عيسىυ ما كان كذلك، وكيف وأنتم تقولون إن اليهود قتلوه؟.

ثانيها: أنهم قالوا: إنه كان يخبر عن الغيوب وغيرها، فيكون إلها، فكأنه تعالى قال: هذا القدر من العلم لا يكفي في الإلهية، بل لابد وأن يكون حكيما، أي عالما بجميع المعلومات، وبجميع عواقب الأمور، فذكر: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭼ[6].

وهكذا تجد الفخر قد استغل هذا الدليل الذي يستند عليه النصارى في القول بألوهية المسيح υ، ليجعله في الوقت ذاته برهانا باهرا على نقض ألوهية المسيح υ، ويهدم بذلك عقيدة التجسد.

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج8، ص55.
2 - المصدر السابق، ج21، ص193.
3 - المصدر السابق، ج8، 74.
4 - المصدر السابق.
5 - سورة آل عمران، الآية62.
6 - سورة آل عمران، الآية 62.

ثانيا: نقد دلالات الألفاظ

حتى يكون عيسى الإنسان إلها في نظر النصارى لا بد من إعطاء تفسير لألوهيته، ولا يكون ذلك في نظرهم إلا بالتجسد. قال القس جيمس: (يجب أن يكون في اللاهوت أقانيم ليتم التجسد في اختيار أقنوم منها دون غيرها، وليأخذ كل منها عمله الخاص بالخلاص، وكذلك يقتضي هدفا لائقا يستوجب التجسد ويتم به فيه، وهو افتداء جنس سقط في الخطية ليس له رجاء غير الله متجسدا...فلزم التجسد عند الله أن يتخذ جسدا بواسطة أقنوم من الأقانيم)[1].

وقد ذكر الرازي أن من الأمور التي أكدت للنصارى تجسد كلمة الله في عيسى المسيح υ هو إطلاق لفظ الإله أو ابن الإله على المسيح υ[2] في كتابهم المقدس.

ومن النصوص الدالة على ذلك: (اذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعموا باسم الآب و**الابن** والروح القدس) [3]. هذا على اعتبار أن العبارة جاء فيها ذكر الابن، ويعني عندهم أن المسيح υ ابن لله تعالى، وبما أنه ابنه فهو مثله في الألوهية والكمال، وأنه يشكل الأقنوم الثاني في اللاهوت المسيحي.

إلا أن الإمام اعتبر -كغيره من العلماء المسلمين- أن لفظ الابن أو الإله التي كثر ذكرها في الكتاب المقدس لم تطلق على المسيحυ للدلالة على ألوهيته بل أطلقت للدلالة على شرف وعلو منزلته، وأكد أن هذا الرأي سبقته إليه فرقة تعد من أقدم الفرق النصرانية وهي الفرقة الأرميوسية، حيث قال: (...أنه اتخذه ابنا على سبيل التشريف، فهذا قد قال به قوم من النصارى يقال لهم الأرميوسية[4]، وليس فيه كثير خطأ إلا في اللفظ) [5].

والمرجح عند الباحثة أن مقصود الرازي هو الفرقة الآريوسية، وهذا ما يعضده قول الكثير من أهل البحث، حيث ذكر أحدهم: (الرازي يقصد: الآريوسية، أتباع أريوس الذي زعم أن الله تعالى واحد سماه أبا، وأن المسيح υ كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء، ...ولقد كفره من أجلها المجمع المسكوني الأول في نيقية سنة325م، ومن أقواله: إن الله واحد فرد غير مولود، لا يشاركه شيء في ذاته تعالى. فكل ما كان خارجا عن الله الأحد إنما هو مخلوق من لا شيء بإرادة الله ومشيئته...والكلمة مخلوق بل إنه مصنوع، وإذا قيل أنه مولود فبمعنى أن الله تبناه[6].

---

1 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل31، السؤال2.

2 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج16، ص31، و32.

3 - متى 19/28.

4 - وردت هذه الفرقة باسم: الأرميوسية. الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص194. ووردت أيضا باسم الفرقة الأرمنوسية. الرازي، **إعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ص119.

5 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص194.

6 - محمد معتصم بالله البغدادي، تعليقاته على كتاب **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين** الرازي، ص119، ولمزيد من المعلومات، أبو زهرة، **محاضرات في النصرانية**، ص197.

ويرجح علماء النقد الإسلامي القديم والمعاصر وكذا علماء النقد الغربي المعاصر أن هذه الألفاظ {الإله أو ابن الإله} تعبر في اللغة الآرمية لغة المسيح υ على المدبر والعبد الطائع على هذا الترتيب.

وفي قول الإمام **(وليس فيه كثير خطأ إلا في اللفظ)**[1]، إشارة منه إلى وجود خطأ في الترجمة، إذ أن المترجمين لم يكونوا دقيقين، لأن كلمة الابن في اللغة الآرمية تطلق على العبد المطيع، وكلمة الأب تطلق على المدبر.

وأما قول الرازي: **(ليس فيه كثير خطأ)**[2]يعنى أن الفرقة الآريوسية لم تخطئ في القول بأن ابن الله أو المسيح υ مخلوق وليس قديما.

وأما قوله: **(إلا في اللفظ)**[3] يعني أن هذه الفرقة أبقت على الصيغة نفسها التي اعتمدها المترجمون بالرغم من خطئها، لأن الدقة تفرض على القائم بهذه العملية تغيير لفظ ابن الله إلى عبد الله، وبذلك يتم وضع الأمور في مواضعها الصحيحة، أي عدم تبديل الكلم عن مواضعه.

ولقد اكتشف محمد أبو زهرة أن أول من وصل إلى هذه النتيجة هو الإمام القاضي عبد الجبار المعتزلي، فقال: (والغريب أن إثارة مشكلة الترجمة وما وقع فيها من أخطاء أدت إلى تحريف مفاهيم قد سبق إليها القاضي عبد الجبار الباحث المعاصر جنبير وبين أن الابن في اللغة العبرانية (الآرمية) [4] التي هي لغة المسيح υ تقع على العبد الصالح، المطيع، المخلص. وأن الأب تقع على السيد المالك، المدبر) [5] ولا يستبعد أن يكون الإمام فخر الدين الرازي قد نقل هذه النتيجة من كتب الإمام القاضي عبد الجبار، كما لا يستبعد أن يكون جنبير وغيره من علماء النقد الغربي المعاصر قد أخذ هذا الاستنتاج المهم من أمهات كتب الجدل الإسلامي القديم، وهنا يبرز دور كلاً من علماء الكلام وعلم الملل والنحل الإسلامي في تطور نتائج علم مقارنة الأديان في العصر الحديث.

وبالعودة إلى النتيجة التي وصل إليها هذا التحليل تلاحظ أنَ كُلاً من المعجزات والبنوة دليلان مستمدان من النقل، وقد سبقت الإشارة في الفصل الثالث إلى أن المصدر الذي يعتمد عليه النصارى قد تعرض للتحريف بنوعيه اللفظي والمعنوي.

فبدل أن تكون المعجزات دليلا على النبوة أصبحت عندهم دليلا على الألوهية، وهذا تحريف معنوي.

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص194.
2 - المصدر السابق.
3 - المصدر السابق.
4 - الآرامية هي اللغة التي كان يتكلم بها المسيح. أبو زهرة، **محاضرات في النصرانية**، على ص 38.
5 - المصدر السابق.

وبدل أن تكون كلمة ابن الله تدل على التشريف أصبحت عنهم دليلا يستدل به على ألوهية المسيح υ، وبدل أن يكون معناها عبد الله أصبح معناها ابن الله، وبالتالي تجد أنها تعرضت لتحريف معنوي وآخر لفظي من طرف النصارى.

وهذا الاتهام الذي وجهه الإمام الرازي للنصارى يصدق على باقي النصوص المقدسة التي يعولون عليها، وإليك بيان حقيقة أشهر الأدلة التي كانوا يعتمدون عليها لإثبات البنوة، وهي: (اذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوا باسم الآب و**الابن** والروح القدس)[1].

فقد سجل بعض علماء المسيحية على هذا الدليل الهام الكثير من التعليقات، والتي منها: (إن كان عيسى υ قد أوصى حوارييه حقا أن يقوموا بالتعميد وفق قوله: (عمدوا باسم الآب والابن والروح القدس)[2]. فمن المستبعد أن يكون الحواريون قد عصوا أمره المباشر وقاموا بالتعميد باسم عيسى المسيح υ وحده، وذلك لأن بطرس قال: (توبوا وليتعمد كل واحد منهم باسم يسوع المسيح υ)[3] ولم يقل باسم الآب والابن والروح القدس)[4].

ثانيا: يقول توم هاربر (يتفق جميع أو أغلب العلماء المحافظين على أن الجزء الأخير من هذه الوصية على الأقل قد تم إضافته لاحقا، وهذه الصيغة غير موجودة في أي مكان آخر في العهد الجديد، ونحن نعلم من خلال دليل الوحي المتوفر لدينا (بقية العهد الجديد) أن الكنيسة الأولى لم تقم بتعميد الناس باستخدام هذه الألفاظ...ومن ثمة جاءت الإضافة لتصبح جزء من العقيدة)[5] ويضيف هاربر بأن الذين توصلوا إلى هذه النتيجة هم النقاد الألمان والفرقة الموحدة وذلك في القرن التاسع عشر، مؤكدا بأن هذه النتيجة كانت مقبولة لدى الأوساط العلمية في ذلك الوقت، ثم يذكر النص التوضيحي الذي أضافته الكنيسة في إصدار بيك والذي جاء فيه (إن كنيسة الأيام الأولى لم تبد اهتماما بهذه الوصية المنتشرة في العالم اليوم، وإن كانت على العموم على علم بها، وإن وصية التعميد باسم الثلاثة إنما هي توسيع في العقيدة)[6].

والمؤكد أن هذا التفسير أو بالأحرى التحريف قد أدرج بغرض تعضيد العقائد الدخيلة على الديانة النصرانية، والتي من أهمها التجسد.

وبهذا كله تجد أن كلا من دليل المعجزات والقدرة على التخليق وكذا كل النصوص الكتابية التي يعول عليها النصارى للتأكيد على أن المسيح υ هو كلمة الله المتجسدة هي نصوص نقلية أثبت الرازي تعرضها للتحريف جملة، حيث أكد أنها تنتهي إلى تواتر القليلين الذين لا يمنع تواطؤهم على الكذب، وهذا

---

1 - متى 19/28.
2 - متى19/28.
3 - أعمال الرسل38/2.
4 - هاربر، **من أجل المسيح**، ص103، www.ebnmaryam.com/vb/t97994.htm/، بتاريخ:2009/04/12
5 - المصدر السابق.
6 - المصدر السابق.

ما تم التطرق إليه في الفصل السابق، كما أثبت تعرضها للتحريف بالتفصيل من خلال هذين الدليلين: المعجزات ولفظ البنوة.

المطلب الثاني: نقد الرازي لأدلة التجسد العقلية

وكان يكفي الإمام هدم هذه العقيدة بتشكيكه أو بالأحرى ضربه للدليل النقلي الذي يعول عليه النصارى في الاستدلال على عقيدة التجسد، إلا أنه راح يبحث عن أدلة عقلية تهدم نظرية التجسد، واتضح له أن تتبع كل الفرق المسيحية فيما تقوله حول عقيدة التجسد وحقيقته أمر صعب للغاية فهم (فرق عظيمة)[1]، ولهذا اقتصر نقده على أشهرها آنذاك، وهي اليعقوبية والملكانية والنسطورية، فتجده ذكر مقولات أشهر هذه الفرق؛ إلا أنه أهمل الحديث عن تاريخها مركزا اهتمامه على تتبع الفروع المختلف فيها، جاعلا من كل فرع حقلا نقديا، وكان ذلك من خلال تفسيره لقوله تعالى: چ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ چ[2]

وأول ما بدأ به كلامه تعليقه على مذهب النصارى في التجسد حيث قال: (اعلم أن مذهب النصارى متخبط جدا)[3]، ومحل تخبطهم يكمن في اعتقادهم بالتجسد من جهة وشرحهم لأصول عقيدتهم بما ينافيه، فحاصل أقوالهم كما يقول الإمام في الاتحاد والحلول لا يزيد على أربعة احتمالات، وأن الأول والثاني منها يؤديان إلى القول بمحدودية الذات العلية وتحيزها، وهي:

إما أن يعتقدوا أن الله أو صفة من صفاته **اتحد** ببدن المسيح υ، أو بنفسه.

أو يعتقدوا أن الله أو صفة من صفاته **حل** في بدن المسيح υ أو في نفسه.[4]

فهم من جهة يعتقدون أنه تعالى غير محدود في ذاته وفضائله، وأنه (سبحانه ليس بجسم ولا متحيز)[5]، وأن عدم محدوديته في ذاته يدل على وجوده في كل مكان في وقت واحد، لأن روحه ليس مركبا أو

---

1 - ذكر الإمام زيادة على الفرق التي تم ذكرها فرقة تسمى بالفرقة الفرفوريوسية عرف بها الإمام على أساس أنها تضم أتباع فرفوريوس ملخوس السوري الفيلسوف، المولود في مدينة صور، ذكر الإمام أنه أخرج أكثر دين النصارى على قواعد الفلسفة ودافع عن التنجيم والسحر. وهذه الفرقة لم يشر إليها الشهرستاني في كتابه الملل والنحل. والمرجح عند الباحثة أن الإمام اطلع على هذه الفرقة من خلال مطالعاته لكتب الفلسفة لا من كتب الجدل العقدي الإسلامي المسيحي وأما أخذه من مصادر النصارى فهذا أمر مستبعد جدا، ولمزيد من المعلومات حول هذه الفرقة وغيرها راجع البغدادي، تعليقاته على كتاب: **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي**، ص115-119.

2 - سورة مريم، من الآية30 إلى الآية33.

3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص190.

4 - المصدر السابق.

5 - المصدر السابق.

مؤلفا من أجزاء يمكن امتدادها، بل إن كل اللاهوت جوهر واحد غير قابل للانقسام[1]، ومن جهة أخرى يقولون بالاتحاد والحلول ببدن المسيح عيسىυ.

والمرجح عند الباحثة أن مقصود النصارى من الروح هو الذات العلية، والفضائل هي الصفات القديمة لله تعالى، وبهذا تكون مقولتهم مطابقة لمقولة الأشاعرة، وهي أن الله تعالى ذات وصفات زائدة عن الذات. وقولهم أن الروح ليست مخلوقة بل قديمة يؤكد ذلك والاختلاف يكمن فقط في اللفظ. لكن هذه المعاني للتجسد وهي الحلول والاتحاد جعلت تلك المقولة التوحيدية التي يدعمونها متخبطة.

وأما المعنى الثالث فهو القدرة الفائقة [2]. والمعنى الرابع فيعني أن كلمة الله تجسدت فيه لتمنحه القدرة الإيمانية العالية ولتدعمه بالمعجزات حتى يبرهن على أنه من أصفياء الله تعالى وأنبيائه، فقال: (أو لا يقولوا بشيء من ذلك، ولكن قالوا: إنه **على سبيل التشريف** اتخذه ابنا كما اتخذ إبراهيم على سبيل التشريف خليلا، فهذا هو الوجه المعقول في هذا الباب والكل باطل[3]. وقد تم التعرض لهما في العنصر السابق.

ولبيان أن مقولة النصارى في التجسد سواء كان معناه الحلول أم الاتحاد متناقضة ومتهافتة فقد ذكر الإمام تقسيما حاصرا يبطل هذه العقيدة على جميع الوجوه سواء كان معنى التجسد اتحادا أم حلولا. فإن قالوا بالاتحاد، أبطله دليلان، وهما:

1. دليل الوجود

يقول النصارى بأن الله والمسيح υ اتحدا فصارا شيئا واحدا، والرازي أكد أن هذا القول مرفوض عقلا، لأن الشيئين إذا اتحدا فهما حال الاتحاد، إما:

- أن يكونا موجودين فهما متمايزان منفصلان، وهذا ما لا يقوله النصارى. أو يكون ذينك الشيئين معدومين والمعدوم لا اعتبار له.
- أو يكون الأول موجودا وهو الله تعالى والثاني معدوم أي عيسى الإنسان[4].

فإن كانا موجودين فهما اثنان لا واحد، وهذا ما يؤدي إلى تعدد الذوات، وهذا ما لا يرضاه النصارى. وحاصل هذا التحليل للموجود والمعدوم هو بطلان الاتحاد.

1- جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل 12، السؤال14.

2 - المصدر السابق، الفصل21، ص191.

3 - المصدر السابق.

4 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، 191.

2. دليل العدم

فإن عدما وحصل نتيجة الاتحاد وجود ثالث، فهو أيضا لا يكون اتحادا بل يكون قول بعدم هذين الشيئين، وحصول شيء ثالث. وبالتالي وجود ذات ثالثة منفصلة ومتمايزة ومختلفة عما سبق. وإن بقي الأول وعدم الثاني فالمعدوم يستحيل أن يتحد بالموجود، لأنه يستحيل أن يقال: المعدوم بعينه هو الموجود، فالمعدوم لا يمكن اعتباره كالموجود، فظهر بهذين البرهانين أن الاتحاد باطل ببداهة العقل والفطرة[1].

وإن قالوا بالحلول فيرى الرازي أن بطله الأدلة التالية تبطله:

1. دليل التحيز

أجاز الإمام إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى لكن بشترط أن يكون هذا الجوهر غني عن المحل[2]، ثم وضع مقدمة مكونة من احتمالين: إما أن يعتقد النصارى بأن الله تعالى أو هذا الجوهر متحيزا أو غير متحيز[3].

إذا اعتقد النصارى بأن الله تعالى متحيز، فقد بطل قولهم بإقامة الدلالة على حدوث الأجسام، وحينئذ يبطل كل ما فرعوا عليه[4]، لأن القول بأن الله الواحد في جوهره متحيز يعني أن الجسم الذي يمثل عيسى υ المتأنس من مريم العذراء الذي حلت فيه كلمة الله قديم وليس محدثا وهذا محال، لأنه لا خلاف بين أهل العقل في أن الجسم الذي حلت فيه الكلمة مخلوق ومولود ولادة بشرية من مريم العذراء، وهذا الجسم أو عيسى الناسوت له حدود يعقلها كل ذي حاسة.وهكذا يكون القول بالحلول قولا باطلا.

أو أن يعتقد النصارى بأن الله تعالى ليس بمتحيز [5]، وهذا ما يدعيه النصارى كما ذُكر سابقا، وهو في نظر الإمام له معنى واحد ألا وهو القول بالتجسد المبطُول عقلا مهما كانت حقيقته.

2. دليل الحدوث

تقول بعض الفرق النصرانية من أن الكلمة اختلطت بالناسوت اختلاط الماء بالخمر، وامتزاج النار بالفحم، وهذا الاختلاط والامتزاج بحسب الإمام لا يحدث إلا في الأجسام المخلوقة [6]، والله تعالى ليس مخلوقا بل قديما والقديم منزه عن التحيز والجسمية، ويستحيل في حقه الاختلاط والامتزاج عقلا.

بالتالي فإن حلول ابن الله المولود من الآب قبل الدهور الإله الحق من الإله الحق، من جوهر أبيه الحال في عيسىυ المتأنس من مريم العذراء لا يصح في حقه أن يكون محلا للحوادث التي تختص بها الأجسام المخلوقة.

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، 191.
2 - الرازي، **معالم أصول الدين**، ص35. و الرازي، **أساس التقديس**، من ص15 إلى ص53.
3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص190.
4 - المصدر السابق.
5 - المصدر السابق.
6 - المصدر السابق.

3. دليل المخالفة للأجسام

ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور فقد فضل الإمام فخر الدين عرض تصور النصارى للحلول، إذ لا بد من البحث في ماهيته أولا، حتى يتمكن من الحكم عليه، هل يصح على الله تعالى أم لا؟

فوجد أن للحلول ثلاثة تفسيرات عندهم، وهي أن:

- كون الشيء في غيره، مثل: كون ماء الورد في الورد، والدهن في السمسم، والنار في الفحم. واعتبر الرازي هذا باطلا، لأنه إنما يصح لو كان الله تعالى جسما، وهم قالوا أنه تعالى ليس بجسم.
- وحصوله في الشيء: مثل حصول اللون في الجسم، والرازي رفض هذا التفسير كذلك، لأن العقل يوجب من هذه التبعية حصول اللون في ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه، فبما أن الماء مثلا في الكوب، فاللون الذي سبغ به الماء هو كذلك موجود في الكوب وتابع له، وهذا يعقل في حق الأجسام، لا في حق الله تعالى.
- حصوله في الشيء على مثال حصول الصفات الإضافية للذوات: وهذا التفسير أيضا باطل، لأن المعقول من هذه التبعية الاحتياج، فلو كان الله تعالى في شيء بهذا المعنى لكان محتاجا، والمحتاج ممكن لأنه مفتقر في وجوده إلى مؤثر، والله تعالى واجب الوجود لا يحتاج إلى مؤثر[1].

وقد وصل الرازي بعد هذا التحليل العقلي إلى نتيجة مفادها بطلان عقيدة الحلول، حيث قال: (وإذا ثبت أنه لا يمكن تفسير هذه الحلول بمعنى ملخص يمكن إثباته في حق الله تعالى، امتنع إثباته)[2].

وإن كانت طريقة الطرح لي واحدة، فقد توصل باحثون معاصرون إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها الإمام، يقول أحدهم: (وعملية الحلول و الاتحاد التي يدعيها النصارى ... نظرية خاطئة علميا)[3]، وذلك لأن الباحث يرى أن معنى الحلول (هو أن يحل شيء في شيء آخر)[4]، ووجد أنه نوعان:

- **الحلول السرياني**: عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر ولكن يمكن فصلهما مثل: البرتقال وعصير البرتقال.
- **الحلول الجواري**: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر مثل الماء و كوب الماء هذا هو الحلول: إثبات لموجودين، وحلول أحدهما في الآخر.ووجد أن معنى الاتحاد هو امتزاج الشيئين، واختلاطهما حتى يصيرا شيئاً واحدا. وبعد المقارنة وجد الباحث أن هناك فارقا كبيرا جدا بين الحلول والاتحاد، وذلك لأن:

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص191.
2 - المصدر السابق.
3 - نومور، **هل حالة يسوع إتحاد أم حلول**،.www.mcdialogue.net/articles/20.html بتاريخ: 2010/2/10
4 - المصدر السابق.

- الحلول إثبات لوجودين، بخلاف الاتحاد فهو إثبات لوجود واحد.
- الحلول يقبل الانفصال، أما الاتحاد فلا يقبل الانفصال[1].

وهنا يوجه الباحث سؤاله إلى علماء اللاهوت المسيحي بضرورة تفسير نصوص التجسد، هل تعني الحلول أم الاتحاد؟

ليقر النتيجة نفسها التي وصل إليها الرازي، وهي أنه: سواء كان المسيح υ لاهوت أم ناسوت، به حلول أم اتحاد فكلاهما أصعب من الآخر، لأنه لو كان حلولا بأي من نوعيه فإنه يجب القول أنه جزآن قابلان للانفصال، و هو مخالف لعقيدة النصارى على أن اللاهوت لم يفارق الناسوت ولا طرفة عين، ولو كان اتحادا لأمكن القول أن اللاهوت مات مع الناسوت لأن الإشارة للمسيح على أنه لاهوت وناسوت متحدا به، ويضرب علماء النصارى المثل بالحديد و النار والشمس وضوئها وحرارتها [2]. وهو القائل في كتابه العزيز: ﭽ ﭢ ﭣ ﭤﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭽ [3].

4. دليل الوجوب والإمكان

قال الرازي احتج الأصحاب ويقصد بهم علماء الكلام من الأشاعرة على نفي الحلول مطلقا، واستند في ذلك على دليل الوجوب والإمكان، لأن الله تعالى لو حل لكان حلوله إما على الوجوب أو الإمكان. وكلاهما باطلان، وبيان ذلك كما يلي:

- أنه لا يجوز أن يحل مع وجوب أن يحل، لأن ذلك يقتضي: إما حدوث الحال والحال هو الله تعالى، أو قدم المحل والمحل هو المسيح υ، ومعلوم بالضرورة أن الله تعالى واجب الوجود، قديم أزلي، وأما غيره فهو ممكن الوجود، محدث، لهذا حكم على هذا الحلول بأنه باطل.
- ولأنه لو حل مع وجوب أن يحل لكان محتاجا إلى المحل: والمحتاج إلى الغير ممكن لذاته، وهذا يقود إلى القول بأن الله تعالى محتاج، والمحتاج ممكن لذاته، هذا محال، والذي وافق عليه النصارى المسلمين أن الله تعالى واجب الوجود، وذاته واجبة الوجود لذاته[4].

5. دليل القابلية للحوادث

أي حلوله في المحل أمر جائز، والموصوف بالوجوب غير ما هو موصوف بالجواز، فيلزم أن يكون حلوله في المحل أمر زائد على ذاته، وذلك محال لأن حلول الله القديم ذاتا أو صفة في ذلك المحل وهو عيسى υ المحدث لما كان زائدا على ذاته يعني حدوث صفة محدثة في واجب الوجود وهو الله تعالى، وذلك محال، لأنه لو كانت ذات الله تعالى قابلة للحوادث لكانت تلك القابلية من لوازم تلك الذات،

1 - نومور، **هل حالة يسوع إتحاد أم حلول**،.www.mcdialogue.net/articles/20.html بتاريخ: 2010/2/10.
2 - المصدر السابق.
3 - سورة الشورى، الآية11.
4 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص191.

وكانت حاصلة أزلا، وذلك محال. لأن وجود الحوادث في الأزل محال، فحصول قابليتها وجب أن يكون ممتنع الحصول، ولهذا فالقول بالحلول هو قول باطل[1].

6. دليل الصفات

ذكر الرازي هنا أن بعض النصارى قالوا أن ذات الله تعالى لا يمكن أن تحل في ناسوت عيسى υ، بل الذي حل هو: الكلمة، والمراد من الكلمة صفة العلم، فكان رده على هؤلاء كالتالي:

* أن صفة العلم لما حلت في المحل وهو عيسى υ ففي هذه الحالة، إما أن يقال إن هذه الصفة القديمة بقيت في ذات الله تعالى، أو ما بقيت فيها. فإن بقيت في ذات الله تعالى لزم حصول الصفة الواحدة في محلين. وذلك غير معقول، أي أنها في الذات العلية وفي عيسى υ المحل[2].

- وأن الصفة الواحدة لا يمكن أن تكون في محلين. ولأن النصارى يقرون بانتقال صفة العلم من ذات الله تعالى إلى ذات عيسىυ فهذا يعني عند الإمام أن علم الله تعالى انتقل إلى عيسىυ، وبهذا لم يبق الله تعالى عالما بعد حلول علمه في عيسى،υ وذلك مما لا يقوله عاقل.[3] قال الفخر: (ثم بتقدير انتقال أقنوم العلم عن ذات الله تعالى إلى عيسىυ يلزم خلو ذات الله تعالى عن العلم، ومن لم يكن عالما لم يكن إلها، فحينئذ يكون الإله هو عيسى υ على هذا الأساس وليس الله تعالى)[4].

- وأن أقنوم الكلمة إما أن يكون ذاتا أو صفة، فإن كان ذاتا فذات الله تعالى قد حلت في عيسىυ واتحدت بعيسىυ، فيكون عيسى υ هو الإله على هذا الاعتبار[5]. قال الإمام: (وإن قلنا: إن الأقنوم عبارة عن الصفة، فانتقال الصفة من ذات إلى ذات أخرى غير معقول)[6].

وبهذه الأدلة برهن الإمام فخر الدين الرازي على بطلان القول بالحلول، فقال: (هذا تمام القول في هذه الأدلة، ولنا في إبطال قول النصارى وجوه أخرى)[7]، والتي منها:

7. دليل الكلية والجزئية

وهنا قام بنقد الحلول، بثلاث أدلة، فقال: (النصارى يقولون إما أن يقال بأن:

1- الإله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد.

2- حل الإله بكليته في هذا المحل.

3- حل بعض الإله وجزء منه فيه.

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص191.
2 - المصدر السابق،ج21، ص192.
3 - المصدر السابق.
4 - المصدر السابق، ج11، ص164.
5 - المصدر السابق.
6 - المصدر السابق.
7 - المصدر السابق، ج21، ص192.

والأقسام الثلاثة باطلة، بدليل بقاء العالم بلا مدبر بعد قتل المسيح υ الإله)[1]؛ لأن إله العالم لو كان هو ذلك الجسم، فحين قتله اليهود فذلك يعني أنهم قتلوا إله العالم، فكيف بقي العالم بعد ذلك من غير إله مدبر؟، كما أن الإله الذي تقتله اليهود إله في غاية العجز.

4- أن الإله بكليته حل في هذا الجسم، فهو أيضا قول باطل وفاسد؛ لأن الإله يستحيل في حقه أن يكون جسما أو عرضا، وإن كان جسما فحينئذ يكون حلوله في جسم آخر عبارة عن اختلاط أجزائه بأجزاء ذلك الجسم، وذلك يوجب وقوع التفرق في أجزاء ذلك الإله[2]. وإن كان عرضا كان محتاجا إلى المحل؛ لأن الأعراض تحتاج على محلات تحل فيها، وكان الإله لا يجوز وصفه بالاحتياج[3].

5 - أنه حل فيه جزء من أجزاء الإله، وهذا باطل؛ لأن ذلك الجزء من الإله إن كان معتبرا في الإلهية فعند انفصال ابن الله عن الله تعالى وجب أن لا يبقى الإله إلها، بل شيء ثالث، وإن لم يكن معتبرا في تحقق الإله، لم يكن جزء من الإله[4].

وبعد هذا التحليل وصل الإمام إلى قناعة عقلية تامة تؤكد أن التجسد سواء كان معناه الحلول أم الاتحاد نظرية خاطئة لا تستقيم مع العقل ولا مع المنطق السليم، وأن القول بحلول ابن الله في عيسىυ مجرد قول ركيك[5].

8. أن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول

ذكره الرازي في مناظرته التي أجراها مع أحد قساوسة النصارى في خوارزم، ليثبت إنسانية المسيح υ، حيث يبدأ بعرض قضية، مكونة من قاعدتين:

القاعدة الأولى: أن عدم الدليل يدل على عدم المدلول: أي أن عدم وجود العالم يدل على عدم وجود الله تعالى، وهذا يقود إلى القول بأن الله محدث، لأن معناه بمفهوم المخالفة أن وجود العالم يدل على وجود الله، ووجود الله تعالى أزلي فوجود العالم أزلي. وهذا ما لا يقول به النصارى[6].

القاعدة الثانية: مفادها أن عدم وجود الدليل لا يدل على عدم وجود المدلول: أي أن عدم وجود العالم لا يدل على عدم وجود الصانع وهو الله تعالى، وبالتالي فإن وجود الله

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج8، ص74.
2 - المصدر السابق.
3 - المصدر السابق.
4 - المصدر السابق.
5 - المصدر السابق، ج21، ص193.
6 - المصدر السابق.

تعالى غير مقرون بوجود العالم، وهذه القاعدة تقود إلى القول بأن الله تعالى قديم أزلي خالق، والعالم محدث مخلوق، وهذا ما يقر به كل النصارى[1].

واللفتة اللطيفة هنا أن الرازي جعل من هذه القاعدة المسلم بها عند النصارى، مقدمة صحيحة يلزم الخصم بنتائجها، وذلك حين طبقها على الدليل الذي يستندون عليه في القول بتجسد كلمة الله في المسيح υ، وهذا الدليل هو دليل المعجزات على وجه الخصوص، وأول ما بدأ به الغمام إعطاء قاعدة يسلم بها الإمام ويسلم بها الخصم، وهي أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، أي: لا يلزم من عدم وجود العالم عدم وجود الله. ثم انتقل بعدها للكلام عن لوازم هذه المقولة المسلم بها وتطبيقها على المعجزات، وذلك بأنه يجب عليه أن يسلم بأن عدم وجود المعجزات في غير عيسى υ لا يدل على عدم حلول أو اتحاد الله تعالى في غير عيسىυ، ثم طرح عليه سؤال: فكيف عرفت أن كلمة الله تعالى ما دخلت في زيد وعمرو بل كيف أنها ما حلت في هذه الهرة، وفي هذا الكلب؟

فرد القس النصراني: أن هذا السؤال لا يليق بالإمام؛ لأنه إنما أثبت ذلك الاتحاد أو الحلول بناء على ما ظهر على يد عيسى υ من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، وإذا لم يوجد شيء من ذلك ظهر على غيره. فكيف يتم إثبات الاتحاد[2].

ومن خلال هذا الرد اكتشف الإمام عدم فهم القس للمقدمة الأولى المسلم بها عند أهل الكتاب أجمع، وهي أن: عدم وجود المخلوقات لا يدل على عدم وجود الخالق، ليلزم الخصم بعدها بأمرين، هما:

- إما التسليم بأن الحلول والاتحاد لم يوجد لا في حق عيسى ولا في حق غيره لتوالي الأدلة المثبتة لذلك، وبالتالي التسليم ببطلان عقيدة التجسد.
- وأما إذا كان الحلول والاتحاد غير ممتنع فأكثر شيء يجب على النصارى معرفته، هو (وجود ما يدل على عدم حصوله في حق عيسىυ، وعدم وجود ذلك في حق غيره)[3]. أي أن الاتحاد والحلول يوجد في أي شيء إلا عيسى، لوجود أدلة كثيرة تنفي عليه الحلول والاتحاد.

فثبت أن النصارى مهما جوزوا القول بالاتحاد والحلول لزمهم تجويز حصول ذلك الاتحاد وذلك الحلول في حق كل واحد، بل في حق كل حيوان ونبات، ولا شك أن المذهب الذي يسوق قائله إلى مثل هذا القول الركيك يكون باطلا قطعا[4].

---

1 - جيمس، **علم اللاهوت**، الفصل13، السؤال3.
2 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21،ص193.
3 - المصدر السابق، ج21، ص194.
4 - المصدر السابق.

وقال في موضع آخر: إن مذهبا يؤدي القول به إلى تجويز حلول ذات الله في بدن الكلب والذباب لفي غاية الخسة والركاكة[1]. فثبت بهذا البرهان أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، ولا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق من غير عيسى υ عدم الحلول في غير عيسى υ، بل وفي الكلب والنسر والفأر.

9. دليل الأحوال (العبودية)

جعل الرازي أحوال عيسى υعلى العبودية من أقوى الأدلة على إنسانيته وعدم ألوهيته وربوبيته، لأنه كان مجتهدا في العبادة، والعبادة لا تليق إلا بالعباد لله أو العبيد لغير الله.

كما أن المسيح υ كان في غاية البعد عن الدنيا والاحتراز عن أهلها، حتى قالت النصارى إن اليهود قتلوه، (ومن كان في الضعف هكذا فكيف تليق به الربوبية)[2]. وقال في موضع آخر: (والدليل على بطلان قول النصارى ما ثبت بالتواتر أن عيسى υ كان عظيم الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى، ولو كان إلها لاستحال ذلك، لأن الإله لا يعبد نفسه. فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور، دالة على فساد قول النصارى بتجسد ابن الله في المسيح υ[3].

10. دليل القدم والحدوث

استدل الرازي بدليل أهل الكلام، وهو القدم والحدوث، وذلك بأن يكون المسيح υ إما قديما أو محدثا، والقول بقدمه باطل، لأنه معلوم بالضرورة أنه ولد وكان طفلا ثم صار شابا، وكان يأكل ويشرب ويعرض له ما يعرض لسائر الناس، وإن كان محدثا كان مخلوقا، ولا معنى للعبودية إلا ذلك[4].

واستبعد أن تحل صفة قديمة أزلية في محل محدث مخلوق، وذلك حين اعتبر أن المعنى بإلهيته أنه حلت صفة الإله فيه، فقال: (هب أنه كان كذلك، لكن الحال هو صفة الإله، والمسيح υ هو المحل، والمحل محدث مخلوق، فما هو المسيح υ إلا عبد محدث، فكيف يمكن وصفه بالإلهية؟)[5]؛ لأنه لا يستقيم عقلا أن يحل القديم في الحادث.

11. دليل المجانسة

استدل الرازي بدليل المجانسة على عدم ألوهية المسيح υ، وبطلان القول بالتجسد، فاشترط أن الولد لا بد وأن يكون من جنس الوالد، وإنه إذا كان لله تعالى ولدا، فلا بد وأن يكون من جنسه في لاهوته، وإن لم يتميز الله تعالى عن الولد ولم يتميز الولد عن الله تعالى فهذا يعني أن كل واحد منهما هو الآخر. وأما إذا حصل بينهما الاختلاف والامتياز فهذا يعني وقوع التركيب في ذات الله تعالى، لأنهم

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج8، ص75.
2 - المصدر السابق، ج21، ص193.
3 - المصدر السابق، ج8، ص75.
4 - المصدر السابق، ج21، ص193.
5 - المصدر السابق.

يقولون أن الله هو الآب والابن والروح، ووجود الامتياز بين الآب والروح يعني وقوع التركيب في الذات العلية. فقال: (وإن حصل الامتياز، فما به الامتياز غير ما به الاشتراك، فيلزم وقوع التركيب في ذات الله تعالى، وكل مركب ممكن، فالواجب ممكن، هذا خلف محال. هذا كله في الاتحاد والحلول)[1].

ويظهر من هذا أن الرازي يرغب في فحص عقائد النصارى ويحلل لوازم أقوالهم تبكيتا لهم، وإلزاما لهم اللامعقولية.

كما أن الرازي بعد كل برهان تم تسجيله، يتساءل: كيف يمكن لعقلان النصارى أن يسلموا بصحة هذه العقيدة؟ [2].

11. تاريخ القول بالتجسد

والسؤال الذي يطرح نفسه، ما مصدر هذه العقيدة الخاطئة؟

جاء في تفسير الرازي لقوله تعالى: چ ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ چ[3] أن القول بالتجسد هو من قبيل المضاهات للقوم الكافرين، وأن الاعتقاد بالحلول والاتحاد ينحو منحى الحلولية الذين يقولون: إن الله تعالى قد يحل في بدن إنسان معين أو في روحه، فقال: (وهؤلاء الحلولية لا يقصد بهم بداية النصارى، فمنهم من يقول بأن الإله حل في جسم الإنسان أو روحه، مثل: اعتقاد الوثنيين)[4].

وفعلا فإنك تجد نقاد اللاهوت المسيحيين يقرون بهذه الحقيقة التي لا مناص منها، مؤكدين أن فكرة التجسد أسطورة قديمة سادت الجو الثقافي للعالم القديم الذي لم يتخلل فقط الدوائر الوثنية، بل حتى سائر أنواع التقاليد اليهودية مؤثرا على الكثير من الطبقات الفكرية والاجتماعية، ومؤديا إلى فكرة التجسد التي ظهرت في الكنيسة المبكرة[5].

وكل هذه الحقائق التي توصل إليها الإمام فخر الدين الرازي لم تكن نتيجة استقصاء تاريخي كما هو الحال بالنسبة إلى الدراسات الغربية المعاصرة، بل كانت نتيجة تصديق لما جاء في القرآن الكريم أولا، والتحليلات المنطقية والعقلية ثانيا.وبهذه البراهين الكثيرة والأوجه المتعددة والأدلة الباهرة هدم الإمام فخر الدين الرازي عقيدة التجسد مهما كان تفسيرهم لها حلولا أم اتحادا، ليصل في الأخير إلى نتيجة تتوافق

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، ص193.
2 - المصدر السابق، ج8، ص74.
3 - سورة المائدة، الآية 72.
4 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص164.
5 - جون هك، **أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح**، تعريب: نبيل صبحي، ط1، الكويت: دار القلم، 1985، ص191.

والنظرة الإسلامية للمسيح، وهي أنه عبد الله ورسوله. حيث قال: (وهذا جملة الكلام ، وبه ثبت صدق ما حكاه الله تعالى عن المسيح υ، أنه قال: إني عبد الله)[1].

والملاحظ أن الإمام استفاد كثيرا من الدرس الكلامي، خاصة الأشعري في نقده لمسألة الحلول والاتحاد المسيحي، وذلك بحديثه عن أدلة الحدوث والقدم، والإمكان والوجوب، ونقده للصفات الإلهية بأنواعها حسب تقسيم الأشاعرة: (النفسية والسلبية والمعاني)، فتجده تطرق لمسألة وجود الله ووحدانيته، وعدم تحيز الله تعالى في المكان، ليتعمق بعد ذلك في صفات المعاني أو صفات الذات[2]، خاصة: الصفات التالية: القدرة، العلم، الكلام والحياة. وقد توافق الرازي فيما وصل إليه من نتائج مع الكثير من العلماء المسلمين والنصارى في القديم والحديث.

المبحث الثاني:

منهج الرازي في الرد على عقيدة الصلب

المطلب الأول: عقيدة الصلب وتساؤلات الرازي

إن عقيدة الفداء، أي موت المسيح υ على الصليب من أجل خلاص الجنس البشري، هي عقيدة جوهرية في صُلب الديانة المسيحيّة. فمبدأ الخلاص قائم في أصله على هذا العمل الفدائي، وهو عمل لم يخطط له البشر، أو يرسم معالمه الناس، إنما هو من صنع الله، وليس للإنسان أي فضل في ذلك. فكان موت المسيح υ على الصليب وبالتالي قيامته في اليوم الثالث من بين الأموات.[3]

ويعد النصارى حادثة الصلب أحد أهم أحداث المعمورة، ومما يؤكد هذه الأهمية في الفكر النصراني أنهم يرون أن تجسد الإله في المسيح υ إنما كان من أجل أن يصلب الإله. ويصور الكاردينال الإنجليزي منينغ أهمية حادثة الصلب، فيقول: (لا يخفى أهمية هذا البحث الموجب للحيرة، فإنه إذا لم تكن وفاة المسيح υ صلبا حقيقية، فحينئذ يكون بناء عقيدة الكنيسة قد هدم من الأساس، لأنه إذا لم يمت المسيح

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج21، 194.

2 - صفات الذات: لا تنفك عن الذات وهي أزلية ، قائمة بالذات وهي ليست غير الذات، ولا عين الذات، ولكنها زائدة على الذات. وهذا القسم هو الذي تنازع فيه المعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم، فالمعتزلة قالوا بنفي الصفات الزائدة عن الذات، فالله عالم بالذات لا بعلم، وقادر بالذات لا بقدرة، ومتكلم بالذات لا بكلام،...فهم قالوا: إن القديم ذات واحدة قديمة، ولا يجوز إثبات ذوات قديمة، واحتجوا بقولهم هذا: بأن القول بتعد القدماء – الذات والصفات - كفر بالإجماع، وبه كفرت النصارى حين قالوا: الذات الإلهية أقانيم ثلاثة قيمة. عليان والدوري، **أصول الدين الإسلامي**، ص141 إلى 145.

3 - فارس قيرواني، **هل صلب المسيح حقا، الفصل الأول**(كتاب إلكتروني) http://christcrosscomplet_sk.htm بتاريخ: 2009/6/17.

υ على الصليب فلا توجد الذبيحة، ولا النجاة، ولا التثليث...فبولس والحواريون وجميع الكنائس كلهم يدعون هذا، أي أنه إذا لم يمت المسيح υ لا تكون قيامة أيضا)[1]. وتقول الرسالة الأولى في أهل كورنثوس (وإن لم يكن المسيح υ قد قام فباطل كرازتنا وباطل ايضا إيمانكم)[2]. وأيا كان، فقد خص الرازي الصلب برد كلامي وآخر قرآني، أتناولهما فيمايلي:

أولا: النقد الكلامي للصلب:

وقد ذكر الإمام مقولة ثلاث فرق نصرانية، وهي النسطورية والملكانية واليعقوبية، مشيرا إلى أن عقيدتهم في هذه القضية مختلفة، فالنسطورية زعموا أن المسيح υ صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته، مانحين لهذه المقولة التعليل التالي: أنه يثبت أن الإنسان ليس عبارة عن هذا الهيكل؛ بل هو إما جسم شريف مناسب في هذا البدن، وإما جوهر روحاني مجرد من ذاته وهو مدبر في هذا البدن، فالقتل إنما ورد على هذا الهيكل، وأما النفس التي هي في الحقيقة عيسىυ فالقتل ماورد عليه[3].

وأما الملكانية فقالوا: القتل والصلب وصلا إلى اللاهوت بالإحساس لا بالمباشر.

وقال اليعاقبة: القتل والصلب وقعا بالمسيح υ الذي هو جوهر متولد من جوهرين[4].

ولم يلبث الرازي أن أكد أنه لا يصح أن يقال إن المصلوب هو الله أو أن فعل الصلب وقع على اللاهوت، لأن الله تعالى لا يتألم ولا يموت، وكما هو وارد في الرسائل: (الذي وحده له عدم الموت)[5]. ويؤكد الإمام بأن هذا الرأي يذهب إليه أكثر أهل المسيحية تعقلا، حين قال: (والحكماء يرون ما يقرب من هذا القول)[6]، لأن حاصل اعتقاد الفرقة الملكانية والفرقة اليعقوبية على وجه الخصوص يؤدي إلى تجويز وقوع الصلب والألم والقتل على الله تعالى. وهذا ما لا يمكن أن يتقبله العقلاء والحكماء. فمن كان إلها لا يليق في حقه مثل هذه الحوادث من جهة، ولا يجوز في حقه الضعف فهو القوي المتين.

كما لا يصح أن يقال أن الألم والصلب والقتل وقعا على الناسوت فقط، فقد وجه الرازي سؤاله للنساطرة: لما هذا التخصيص؟

فأجابوا: لأنا نقول إن نفسه كانت قدسية علوية سماوية شديدة الإشراق بالأنوار الإلهية، عظيمة القرب من أرواح الملائكة، والنفس متى كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب البدن، ثم إنها

---

1 - عبد الأحد داود، **الإنجيل والصليب**، ص209، (كتاب إلكتروني) ، http://www.ebnmaryam.com/vb/t7510.html بتاريخ: 2008/03/13 ، وهو دافيد بنجامين الكلداني ، كان قسيسا للروم من طائفة الكلدان ، وبعد إسلامه تمسى بعبد الأحد داود، ولد عام 1868م ، في أروميا بفارس.

2 - كورنثوس(1) 15/14.

3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص86.

4 - المصدر السابق.

5 - تيموثاوس(1)16/6.

6 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص86.

بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص إلى فسحة السماوات وأنوار عالم الجلال، فيعظم بهجتها وسعادتها هناك، ومعلوم أن هذه الأحوال غير حاصلة لكل الناس[1].

فرد الرازي: بل هي غير حاصلة من مبدأ خلقة آدمυ بهذه الحالة[2].

كما أن القول بأن الصلب وقع على اللاهوت والناسوت معا أمر لا يسلم به، ولا يَسْلَمُ من الطعن، لأنه جمع بين الاعتراضين السابقين.

وسواء وقع الصلب على اللاهوت أم على الناسوت أم عليهما معا. فهذا أمر لا يستقيم مع العقل.

ثانيا: النقد القرآني للصلب

ولقد حاول الرازي وكثير من العلماء المسلمين وانطلاقا من مرجعيتهم العقدية أن يثبتوا رأيا مخالفا لما تدعيه اليهود والنصارى، ويتلخص رأيهم كما أشار الإمام في أن المسيح υ لم يصلب ولم يقتل، أو على الأقل صلب ولم يقتل. وقد استند الرازي والنقاد المسلمون على آيات القرآن الكريم التي أشارت إلى مؤامرة اليهود ضد المسيح υ، وقررت أموراً يلحظها قارئ الآيات، فتحدثت عن نجاة المسيح υ من مؤامرة أعدائه، قال تعالى في معرض تعداده لنعمه على المسيح υ: چ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ چ[3] وذلك ولا ريب في ذلك اليوم العصيب الذي جرت فيه مؤامرة اليهود بغية قتل المسيح وصلبه υ، ولكن الله مكر بهم فلم تفلح المؤامرة، قال الله تعالى: چ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ چ[4]. فقد أنجى الله تعالى نبيه المسيح υ من مؤامرتهم وكيدهم.

وتخبر الآيات عن بعض ملامح هذه المؤامرة التي حاكها اليهود، في قوله تعالى: چ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ں چ[5].

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص86.

2 - المصدر السابق.

3 - سورة المائدة، الآية 110.

4 - سورة آل عمران، الآية54.

5 - سورة النساء، الآية 157 و158.

وثمة آية أخرى تشير إلى رفعه ونجاتهυ، وهي قوله تعالى: ﭽ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﭼ[1].

ولا تذكر النصوص القرآنية ولا النبوية أي تفصيل عن كيفية نجاة المسيح υ، واكتفت السنة بالتأكيد على عدم قتل المسيح υ في حديث صحيح مرفوع عن النبي ρ حين قال لليهود: (المسيح υ لم يمت، وإنه راجع إليكم قبل يوم القيامة). ولذلك قام الرازي بقراءة النصوص القرآنية وفق منهج تفسيري لغوي محاولا البحث عن بعض تفاصيل القضية، مكتفيا في الوقت ذاته بذكر بعض النصوص الإنجيلية التي يمكن اعتبارها من الإسرائيليات، والتي تذكر في معظمها نجاة المسيح υ من القتل، ووقوع الاشتباه.

ولقد حاول الرازي تلمس الحقيقة التي أخبرت عنها النصوص القرآنية، وذلك من خلال تحليلها لغويا، على أساس أن اللغة هي المفتاح الأول في فهم مقصود الله تعالى، وفي تفسيره لقوله تعالى: ﭽ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﭼ[2] أشار إلى قضية هامة، هي قضية الاشتباه ، حيث تساءل إلى ماذا يسند الشبه، هل إلى الفعل أم إلى الشخص؟

فقال: إذا كان مسندا إلى المسيح υ فهو مشبه به وليس بمشبه. وإذا كان إلى المقتول، فالمقتول لم يجر له ذكر؟[3]

فكانت إجابته عن هذا السؤال بما يلي:

1- أنه مسند إلى الجار والمجرور، وهو كقولك، خيل إليه كأنه قيل: وقع لهم الشبه.

2- أنه مسند إلى ضمير المقتول، ففي قوله تعالى: ﭽ ﮎ ﮏ ﭼ يدل على أنه وقع القتل على غيره، فصار ذلك الغير مذكورا بهذا الطريق، فحسن إسناد ﭽ ﮘ إليه ﭼ[4].

---

1 - سورة آل عمران، الآية 55.
2 - سورة النساء، الآية 157.
3 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص 83.
4 - المصدر السابق.

وذكر في موضع آخر، في تفسيره لقوله تعالى: چ ڤ ڤ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ ڇڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک کک گ گ گ چ [1].

فاعتر أن اللفظ يحتمل وجهين:

أ- **يقين عدم القتل:** قال الرازي: (يكون المعنى من عدم القتل: أنه أخبر أنهم شاكون في أنه: هل قتلوه أم لا؟ ثم أخبر محمدا بأن اليقين حاصل بأنهم ما قتلوه) [2]. وقوله: چ ڇ ڇ چ يدل على أنه وقع القتل على غيره فصار ذلك الغير مذكورا بهذا الطريق [3].

ب- **يقين عدم الفعل:** [4]أي أنهم لم يضعوا المسيح على الصليب ولم يصلبوه؛ بل وضعوا شخصا آخر، وطبقوا عليه عقوبة الصلب.

وبهذا كله يصل الإمام إلى حوصلة القضية، في نظريتين، وذلك كما يلي:

النظرية الأولى: وهو وقوع الشبه على الشخص، بمعنى أن الذي علق على الصليب وقتل إنما هو شخص آخر ألقى الله شبه المسيح υ عليه. ويذهب إلى هذا الرأي جمهور المفسرين.

النظرية الثانية: أن الشبه يعود على الفعل، بمعنى أن المسيح υعلق على الصليب، وصلب ولكن حدث الاشتباه في الفعل، أي فعل القتل، هل قتل المسيح υ يقينا أم لم يقتل؟

ويمثل هذا الرأي من القدامى المفسر المعتزلي الإمام الزمخشري، وذكرها الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير، ويعتقد بها من المحدثين الفرقة القديانية. كما تتبعها بالتحقيق الشيخ أحمد ديدات في كتابه هل مات المسيح υ على الصليب، وكذا محقق هذا الكتاب الباحث علي الجوهري، وغيرهم.

وفي قول الرازي: فحسن إسناد چ ڇ چ إليه [5]. دليل على ترجيح المفسر للنظرية الأولى، وهي وقوع الاشتباه في الشخص.

ورغم هذا الترجيح إلا أن الكثير من أهل البحث يذهبون إلى أن الإمام يقول بوقوع الاشتباه في الفعل، ويرجع هذا الخطأ إلى عدم هؤلاء بمنهج المفسر الذي يتميز بجمع الآراء المختلفة في القضية الواحدة. فذكر الرازي لنظرية الاشتباه في الفعل لا يعني جزمه بها أو ترجيحه لها.

---

1 - سورة النساء، الآية 157.

2 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص87.

3 - المصدر السابق، ص84.

4 - المصدر السابق، ص87.

5 - المصدر السابق، ص 84.

المطلب الثاني: نظرية الاشتباه بين الرازي والجوهري

ومن الذين ادعوا ميل الإمام إلى تفسير الاشتباه بأنه مسند إلى الفعل الباحث على الجوهري، الذي قال: (إن هذه الفكرة تجعل الإمام يقترب إلى حد الاتفاق مع وجهة نظرنا)[1].

ووجهة نظر على الجوهري تقوم على فكرة وقوع الاشتباه على الفعل، ويعضد نظريته بمجموعة من الأدلة، الأول: أن معنى اللفظ القرآني يفيد بوقوع الصلب دون القتل وينفى في المقابل وقوع الاشتباه، وأما الدليل الثاني: هو أن القول بالاشتباه من اختلاق بعض أهل الفكر، وأما دليله الثالث: فهو شهادة شهود العيان الذين تم نقل خبرهم عن طريق التواتر الذي لا يمكن رده.

وهنا ستقوم الباحثة بعرض أدلة الجوهري ثم الرد على كل دليل على حدا، وبيان ذلك كما يلي:

أولا: رد نظرية شبيه المسيح υ بدعوى دلالات الألفاظ

قال الجوهري أنه (ليس لنفي القرآن وقوع القتل على المسيح υ إلا معنى واحد محدد واضح لا يحتمل معنى آخر، وأما نفيه للصلب ففيه وجهان يتوقف الصلب على إحداهما، وهذا ما لم يحقق ولم يدقق فيه المفسرون. قائلا: ما معنى قولنا عن شخص أنهم أغرقوه؟ وما معنى قولنا عن شخص أنهم صلبوه؟) [2].

ثم أجاب: إنه لو وضع أناس شخص تحت الماء ولم يمت ألا يصح أن يقال: أنهم أغرقوه؟

وأنه لو علق شخص على الصليب ولم يمت ألا يصح أن يقال أنهم صلبوه؟

ليبين بذلك أن لكلمة الصلب معنيين:

الأول: الذي يتبادر لأذهان عامة المفسرين، وهو عدم الفعل من أصله.

الثاني: أن الشخص الذي يزعم آخرون أنهم صلبوه، قد تم وضعه فعلا على الصليب، ولكنه لم يمت على الصليب[3].ثم ذهب إلى القول بأن المعنى الثاني هو الأرجح.

الرد الأول: إذا تعمد شخص إغراق شخص آخر ولم يمت، أمكننا أن نقول: أُغرق ولم يمت. وكذلك الصلب، إذا تعمد صلب أحد ولم يمت على الصليب، فالأولى أن يقال بأنه صلب ولم يمت، لأن هذه الجملة أبين وأوضح، والقرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين.

---

1 - الجوهري، حاشية كتاب: **هل مات المسيح على الصليب؟** ديدات، ترجمة: على الجوهري، ط لا ت، القاهرة: دار البشير، ص106 و107. مع ملاحظة أن الكلام الذي تم الرد عليه يعود للمترجم وليس للعلامة ديدات. وأما الهدف من الرد فهو: تأكيد الباحثة نظرية مفادها أن ديدات لم يقل بأن الشبه وقع على الفعل وإنما قال بأنه لو افترضنا جدلا أن المسيح علق على الصليب وصلب على حد قولكم فإن كتابكم المقدس يؤكد بأنه لم يقتل، ثم سرد الأدلة في كتابه: هل مات المسيح على الصليب؟ وهذا يدخل ضمن نقده لمضامين الكتاب المقدس وبيان تهافت النصارى.

2 - المصدر السابق، ص81.

3 - المصدر السابق، ص82.

الرد الثاني: وإذا كان لكلمة الصلب في قولـه تعـالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ [1] معنيـان فـالأولى أن يتبادر للذهن عدم وقوع الصلب على المسيح υ، وهذا هو مقصود القرآن، وإلا اتهم الوحي بأنه يستعمل في خطابه مع عامة الناس أسلوب الالغاز، أو أسلوب التورية، حيث يترك المعنى القريب الذي يتبادر لأذهان الناس من أول وهلة، وهو أن المسيحυ لم يعلق بتاتا على الصليب ولم يقتل، أو بتعبير آخر أن المسيح υ رغم أن اليهود يدعون قتله صلبا إلا أن الحقيقة تخبر أنه لم يقتل ولم يعلق على الصليب بتاتا. وأما إن كان المقصود من قولـه تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ [2] أن المسيح υ تم تعليقه على الصليب وصلب بغية قتله لكنه لم يقتل فهو مقصود بعيد عن الفهم وفيه تكلف.

ثانيا: رد نظرية شبيه المسيح u بدعوى الاختلاق

يعتبر الجوهري أن نظرية إلقاء الشبه على الشخص نظرية غير مستساغة، لا دليل عليها، بل وتنهض أدلة على عدم صحتها[3]، وكل ما هنالك أن المفسرين اضطروا إلى القول بها كإجابة وحيدة لسؤال هام فرض نفسه، وهو: إذا كان المسيح υ لم يقتل ولم يصلب فماذا حدث له؟[4]

الرد الأول: كلمة (اضطر) توحي للقارئ بأن المفسرين تحايلوا وحاولوا من عند أنفسهم القول بهذه النظرية، وكأنه لا يوجد أي مستند رجعوا إليه للقول بها، وأنهم أضافوا من عند أنفسهم أن الله تعالى ألقى شبه المسيح υ على غيره، وأن أعداء المسيح υ قد أخذوا ذلك الشخص وصلبوه ونجا المسيح υ من القتل والصلب معا[5].

وكأن هذا الباحث يجهل عديد الروايات الأنجيلية القانونية وغير القانونية كإنجيل برنابا، وحتى تلك التي عثر عليها في نجع حمادي وغيرها والتي تجمع كلها بوقوع شبه على شخص آخر بدل المسيح υ، وأن ذلك الشخص هو الذي وقع عليه فعل الصلب والقتل. والسؤال: بما أن فرق نصرانية كثيرة تجمع على هذا الرأي بل وتؤكد هذا الإجماع المخطوطات المعثور عليها حديثا، فلماذا لا يعد الجوهري بهذا الاجماع؟ وهنا يظهر أن الباحث يحكم في المسألة من غير دليل.

الرد الثاني: كما له أن يراجع ما تذهب إليه الكثير من الفرق النصرانية القديمة، والتي منها: الباسيليديون والكورنثيون والكاربوكرايتون والساطرينوسية والماركيونية والبارديسيانية والسيرنثييون والبارسكاليونية والبولسية والماينسية، والتايتانيسيون والدوسيتية والمارسيونية والفلنطانيائية والهرمسيون. ومنها فرق قريبة العهد بالمسيح υ، إذ يرجع بعضها للقرن الميلادي الأول والثاني، حيث يقول المفسر

---

1 - سورة النساء، الآية157.
2 - سورة النساء، الآية157.
3 - الجوهري، **حاشية كتاب: هل مات المسيح على الصليب، لديدات**، ص83.
4 - المصدر السابق، ص84.
5 - المصدر السابق، ص82.

جون فنتون شارح متى: إن إحدى الطوائف الغنوسطية التي عاشت في القرن الثاني قالت بأن سمعان القيرواني قد صلب بدلاً من يسوع. وقد استمر إنكار صلب المسيح υ، فكان من المنكرين الراهب تيودورس (560م) والأسقف يوحنا ابن حاكم قبرص (610م) وغيرهم[1].

الرد الثالث: وجود أسفار ومزامير عديدة تحدثت عن نجاة المسيح υ وصلب الخائن، كما يعتقد معظم المسلمين، والتي تحظى المزامير تحضي بأهمية فائقة عند اللاهوتيين في الفكر النصراني في إثبات صلب وموت المسيح υ، فإن الكثير من الباحثين المسلمين رأوا أنها تدل أكثر من جميع الأسفار على عدم صلب وموت المسيح υ، بل تحمل في طياتها دلالات انتصار المسيح υ على أعدائه.

ومن ستة وثلاثين مزمورا مقتبسة من الدراسة الرائعة للأستاذ منصور حسين في كتابه الماتع دعوة الحق بين المسيحية والإسلام، سيتم عرض ما يلي:

المزمور الثاني (نبوءة عن المؤامرة الفاشلة لصلب المسيح υ)، وفيه: (لماذا ارتجت الأمم، وتفكر الشعوب في الباطل، قام ملوك الأرض، وتآمر الرؤساء معاً على الرب، وعلى مسيحه، قائلين: لنقطع قيودهما ولنطرح عنا رُبُطهما. الساكن في السماوات يضحك، الرب يستهزئ بهم، حينئذ يتكلم عليهم بغضبه، ويرجفهم بغيظه)[2].

وبهذا كل يتأكد خطأ ما ذهب إليه الجوهري. وبأن نظرية إلقاء شبه المسيح υ على شخص آخر ليست مجرد اختلاق صنعه المفسرون من عند أنفسهم، بل إن ما ذكروه يرجع في أصله إلى روايات قديمة نقلت إلى الفكر الإسلامي عن طريق مسلمة أهل الكتاب.

ثالثا: رد نظرية الشبيه بدعوى شهادة شهود العيان

يستشهد على الجوهري بشهادة خصوم الإسلام الذين يعترضون على المسلمين بصلب المسيح υ محتجين بشهادة شهود العيان الذين رأوا جنود الرومان يقبضون على المسيح υ، ويضعونه على الصليب، كما يعتبره أكبر دليل يحتج به على وقوع فعل الصلب، حيث يقول وبكل ثقة: (وهذه الجزئية بالذات لا تشوبها شائبة لعدم وجود خلاف بين الشهود)[3]، ويقول أيضا: (في مسألة القبض على المسيح υ، ووضعه على الصليب يستحيل بحقٍ إهدار شهادة شهود العيان، وكذلك وقائع محاكمة المسيح υ أمام السهندرين وأمام الحاكم الروماني بيلاطس)[4]. وقال في موضع آخر: (لا يجوز إهدار شهادة شهود العيان دون مبررات وأسباب قوية...ولا يجوز إهدار التواتر، تواتر المعلومات التاريخية الموثوق بصحة

---

1 - منقذ بن محمود السقار، **هل افتدانا المسيح على الصليب؟** سلسلة الهدى والنور4، (كتاب إلكتروني)، ص33. ، http://www.saaid.net/Doat/mongiz/noor/4.htm بتاريخ2008/04/04.

2 - المزمور 1/2.

3 - السقار، **هل افتدانا المسيح على الصليب؟**، سلسلة الهدى والنور4،(كتاب الكتروني)، ص85. ،http://www.saaid.net/Doat/mongiz/noor/4.htm بتاريخ2008/04/04.

4 - المصدر السابق.

وقوعها...إن التواتر الذي تعززه الأدلة والشواهد من كتابات المؤرخين المشهود لهم بالصدق والكفاية مع عدم تناقض في الروايات التاريخية للحدث الواحد..)[1].

الرد الأول: وكأن الباحث وصل إلى اتفاق تام بين كل الشهود على أن المسيح υ علق على الصليب.

وبهذا يكون الباحث قد سلم بأن الكتاب المقدس منقول بالتواتر، متناسيا شروط قبول الخبر والتي على رأسها شرط اتصال السند مع العلم أن الإمام الفخر أشار إلى هذه المسألة في عدة مواضع. كما أشار إلى قضية هامة، وهي أن الكتاب المقدس بعد إنقطاعه حاول النصارىكتابته فوقع فيه التغيير، وهكذا وقع فيه التحريف، وبعدها شاع في البقاع، وهذا الشيوع بعد الانقطاع في السند مردود ولا يعتد به عند المسلمين.

بل ويقول بعض علماء الغرب أن الكثير من التغيرات التي وجدت في مخطوطات الكتاب المقدس في حديثها عن الصلب قد تمت إضافة أجزاء كثيرة منها، حسب رؤية النساخ وتقديرهم.

كما يظهر أن الباحث لم يدرك تعليق ديدات حول هذه النقطة، حين قال: (أن هذه الشهادة مسجلة على أكثر من خمسة آلاف مخطوط يتفاخر بكثرتها النصارى، ولا يوجد منها مخطوطتان متطابقتان، ثم لو تطابقت جميعها، فإن أياً منها لم يسجَّل بخط مؤلفه، وإن نُسب إليه)[2]. وهنا العلامة يشير إلى قضية هامة لقبول الخبر ألا وهي: اتصال السند.

أما عن النتيجة التي وصل إليها ديدات، من خلال كتابه هل مات المسيح υ على الصليب أن الكتاب المقدس يشهد بعدم موت المسيح υ على الصليب فتعتبر هذه النتيجة حل لطرف أول لمعادلة مكونة من طرفين، طرفها الثاني مازال يحتاج إلى بحث وتنقيب.

والمقصود أن ديدات بفضل قراءته النقدية استطاع البرهنة للنصارى من خلال كتابهم المقدس بأن المسيح υ حتى وإن علق على الصليب فإنه لم يقتل، بل نجا. وهذا يمثل الطرف الأكثر خطورة في المعادلة وقد تم حله، وأما الطرف الثاني والذي يتطلب البرهنة على أن المسيح υ لم يتعرض أيضا للصلب فهو طرف لم يتناوله العلامة ديدات بالنقد الداخلي، ولكن هذا لا يعنى أنه لم يسجل إشارات رائعة اقتبسها كعادته من داخل الكتاب المقدس، وتلك الإشارات تشكك في خبر تعرض المسيح υ للصلب، والدليل على هذا الرأي، قوله: يفرض علينا تفحص هذا البرهان، والنظر في حال الشهود الأربعة الذين يشهدون

---

1 - الجوهري، **حاشية كتاب: هل مات المسيح على الصليب**، ديدات، ص 75.

2 - أحمد ديدات، **الصلب وهم أم حقيقة**، ترجمة وتحقيق: إبراهيم خليل أحمد، تقديم: عبد الجليل شلبي، ط1، القاهرة: دار المنار، 1989، ص41 و42. والجوهري، حاشية كتاب: **هل مات المسيح على الصليب**، ديدات، ص77و85.

بوقوع صلب المسيح υ. إذ أن اثنين من الشهود الأربعة لم يروا المسيح υ، ولم يكونوا من تلاميذه، فكيف يعتبرون شهوداً؟ ويقصد مرقس ولوقا، فقال: (ولم يكن لوقا شاهد عيان لهذا المشهد)[1].

إذن التواتر شرط، فإذا فقد وجب النظر في كل الروايات مهما كانت مضامينها على حد سواء قانونية أو غير قانونية، دون مراعاة العدد الكبير، لأن المقصود بالتواتر هو أن يكون قد شهد الصلب جمع كثير عن جمع كثير بشرط اتصال السند بين هذه الجموع منذ عهد المسيح υ إلى اليوم وهذا أمر غير محقق في كل الروايات النصرانية القانونية و غير القانونية، لأنه لا يوجد شهود شهدوا الحادثة ثم دونوا حيثياتها، وإنما هناك كتب كتبت من طرف أشخاص مجهلي العدالة والأمانة والصدق.

ثم يتساءل على الجوهري تساؤلا خطيرا: هل نصدق القرآن الكريم أم نصدق شهادة شهود العيان؟

فتجده يساوي بين قول الله المنقول إلينا بالتواتر المتصل السند في أن المسيح υ لم يقتل ولم يصلب، وبين خبرٍ نقل عن أشخاص غير معروفين مجهول حالهم، منقطع سندهم.

ويسترسل في كلامه معتبرا أن المسألة على هذا النحو خطيرة، لأن التمسك بنظرية إلقاء الشبه على المسيح υ يعرض مصداقية القرآن الكريم ذاتها للخطر، لأن النصارى يقولون بالفعل بأن القرآن كاذب في هذه النقطة بالذات، وأنهم يتخذون منها متكأ لتكذيب القرآن صراحة وعلنا[2].

وهنا يكفينا للرد على الجوهري بتذكيره بمقولة القس الذي أسلم، وهو عبد الأحد داود الذي اعترف بأن العالم المسيحي كان محروماً من العهد الجديد مدة 325 سنة أي انه كان بغير ما كتاب)[3]. ومعنى كلامه أن النصارى منذ اختفاء المسيح υ إلى غاية مجمع نيقية لم يكن لهم كتاب مقدس بل وحتى الروايات التي تخبر عن حقيقة ما حدث للمسيح كانت مختلفة لدرجة التناقض.

ولما كان حال كل الروايات كذلك فالأصح أن توضع كلها في محك واحد، وينظر إليها نظرة نقد وشك، وإن كان هذا هو منطلق ديدات في دراسة النصرانية؛ إلا أنه تميز بمنهج مميز يتمثل في كونه يعلم بأن الكتاب المقدس محرف، وأنه ينتهي إلى تواتر القليلين الذين لا يأمن اتفاقهم على الكذب؛ إلا أنه سلم جدلا بأن كل الروايات صحيحة ثم تتبعها وفق منهجين الأول تحليلي والثاني نقدي وتبين له أنها تصب في حقيقة واحدة، وهي أن المسيح لم يمت حتى وإن ادعت الروايات أنه علق على الصليب.[4]

1- ديدات، **الصلب وهم أم حقيقة**، ص146.

2- الجوهري، **حاشية كتاب: هل مات المسيح على الصليب لديدات**، ص88.

3- داود، **الصليب والإنجيل**، ص11 و12.

4- ديدات، **الصلب وهم أم حقيقة**، ص149 و151 و187.

4. إثبات نظرية وقوع الاشتباه في الشخص من خلال النصوص القرآنية.

لتأكيد نظرية وقوع الشبه على الشخص حاولت الباحثة وجود أصول قرآنية واضحة تبرهن على أن الشبه وقع على الشخص لا على الفعل، فتتبعت كل الآيات القرآنية التي جاء فيها اسم المسيح υ وفق منهج قرآني تجميعي، وذلك بجمع كل الآيات القرآنية التي ذكر فيها اسم المسيح عيسىυ. فوجدت ما يلي:

1- قال الله تعالى: چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ﯾ ﯾ □ □ چ [1].

وفي هذه الآية تقرير القرآن لقول الملائكة الصادق على أن مريم بشرت بشخص له ستة أسماء: المسيح υ، عيسىυ، ابن مريم.

2- قال الله تعالى: چ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ چ [2].

وفي هذه الآية: تقرير القرآن لقول اليهود الكاذب على أن المقتول هو شخص له أربع أسماء، وهي: المسيح، عيسىυ، ابن مريم، رسول الله.

3- چ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ چ [3].

4- چ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ چ [4].

1 - سورة آل عمران، الآية45.
2 - سورة النساء، الآية 157.
3 - سورة النساء، الآية 171.
4 - سورة الما ئدة، الآية 17.

چٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ
چ چ ڍ ڍ ڌڌ ڎ ڎ ڈ ڈ چ[1].
چگ گ گ ڳ ڳ ڱ ڱ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ۂ ۂ ۃ ۃ ۃ ۃ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭڭ ڭ ڭ چ[2]
.
چۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى □ □ □ □ □ □□ □ □ □
چ[3].
وبعد التأمل في كل هذه الآيات القرآنية التي جاء فيها ذكر اسم المسيح υ تم استنتاج، مايلي:
أ- أن كل الآيات القرآنية لم يأت فيها ذكر الله تعالى على لسان اليهود إلا واحدة، وهي قوله تعالى: چڤ ڤ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ ڇڇ چ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎڎ ڈ ڈ ژ ژ ژ ڑ ک ک ککَ گ گ گ چ[4].
الثاني: أن معظم الآيات القرآنية لم يتم فيها ذكر كل أسماء المسيح υ على التعيين، إلا اثنتين الأولى، قوله تعالى: چڤ ڤ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ ڇڇ چ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎڎ ڈ ژ ژ ژ ڑ ک ک ککَ گ گ گ چ[5].
وفي هذه الآية تقرير قول اليهود الكاذب على أنهم قتلوا شخص المسيح عيسىυ، ابن مريم ورسول الله.
والثانية قوله تعالى: چ□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ی ی □ □ چ[6].

1 - سورة الما ئدة، الآية72.
2 - سورة التوبة، الآية30.
3 - سورة التوبة، الآية31.
4 - سورة النساء، الآية 157.
5 - سورة النساء، الآية157.
6 - سورة آل عمران، الآية45.

وفي هذه الآية تقرير القرآن لقول الملائكة الصادق على أن مريم بشرت بشخص له أسماء، وهي: المسيح، عيسىυ، ابن مريم.

لما حكا الله تعالى على لسان اليهود الذين يدعون قتل المسيح υ، ما يلي: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﭼ[1].

تساءلت صاحبة البحث، لماذا ذكر اليهود كل هذه الأسماء والألقاب التي لا تطلق إلا لتعيين شخص المسيح υ بعينه؟ أو بصيغة أخرى، لماذا قرن اليهود فعل (القتل) بكل هذه الأسماء: المسيح، عيسىυ، ابن مريم، رسول الله؟

أو لماذا سمى اليهود المسيح υ برسول الله، بالرغم من أنهم لا يصدقونه ولا يؤمنون برسالته؟

الجواب: رأت الباحثة أن في هذا دلالة على أن اليهود تحداهم آخرون بعدم استطاعتهم تنفيذ قتلهم للمسيح، بل وتحدوهم بأكبر من ذلك، وهو أن القتل ما وقع عليه بل على شخص آخر.

فأنكر اليهود ذلك، وردوا التهمة على أنهم قتلوا الشخص بعينه، أي الشخص الذي يحمل كل تلك الأسماء التي يسمى بها المسيح υ، وهي: المسيح وعيسى وابن مريم الذي هو رسول الله. والدليل الأكبر على ذلك أنهم سموه بالاسم الذي يصدق عليه دون غيره، فقالوا أنهم قتلوا المسيح υ الذي هو رسول الله. بالرغم من أنهم لا يؤمنون به ولا يعترفون برسالته، حتى لا يفكر الناس في شخص آخر وهذا أكبر دلالة تؤكد على أن اليهود قد وقع لهم الاشتباه في الشخص لا في الفعل.

إذن هذه أربعة أسماء ما ذكرها اليهود على التعيين والترتيب والتحقيق إلا للتأكيد على أن المقتول هو الشخص الذي يحمل بعينه هذه الأسماء والألقاب وليس شخصا آخرا يحمل اسما آخر.

وبهذا الدليل الاجتهادي التفسيري يترجح لدى الباحثة أن الاشتباه لا يعود على الفعل بل على الشخص، وتعيين اليهود المسيح υ بهذه الأسماء الأربعة هو القرينة المرجحة لذلك.

المطلب الثالث: نقد الجوهري لشبه الرازي حول الاشتباه

ذكر الجوهري أن الرازي أثار شبهتين، وحسب كلامه أن الإمام لم يجد جوابا لهما. الشبهة الأولى متعلقة بوقوع شبه شخص على شخص آخر، والثانية متعلقة بقضية التواتر. وسيتم فيما يلي عرض الشبهتين أولا، ثم بيان موقف الرازي منهما.

---

1 - سورة النساء، الآية 157

1. **الشبهة الأولى،** قال أصحاب الشبهة**:** أنه إن جاز أن يقال أن الله تعالى يلقي شبه الإنسان على إنسان آخر فهذا يفتح عليه السفسطة، فإنا إذا رأينا زيدا فعله ليس بزيد، ولكنه ألقي شبه زيد عليه. وعن ذلك لا يبقى النكاح والطلاق والملك وثوقا به؟

2. **الشبهة الثانية:** قال أصحاب الشبهة: إن إنكاركم صلب المسيح υ يفضي إلى القدح في التواتر لأن خبر التواتر إنما يفيد العلم بشرط انتهائه في الآخرة إلى المحسوس، فإذا جوزنا حصول مثل هذه الشبهة في المحسوسات توجه الطعن في التواتر، وذلك يوجب القدح في جميع الشرائع. وليس لمجيب أن يجيب عنه بأن ذلك مختص بزمان الأنبياء عليهم السلام، لأنا نقول: لو صح ما ذكرتم فذاك إنما يعرف بالدليل والبرهان فمن لم يعلم ذلك الدليل وذلك البرهان وجب أن لا يقطع بشيء من المحسوسات، ووجب ألا يعتمد على شيء من الأخبار المتواترة، وأيضا ففي زماننا إن انسدت المعجزات فطريق الكرامات مفتوح، وحينئذ يعود الاحتمال المذكور في جميع الأزمنة. وبالجملة ففتح هذا الباب يوجب الطعن في التواتر، والطعن فيه يوجب الطعن في نبوة جميع الأنبياء، فهذا فرع يوجب الطعن في الأصول فكان مردودا [1].

والذي ينظر إلى هاتين الشبهتين من الوهلة الأولى يعتقد أن الرازي قد التبس عليه الأمر لكن الحقيقة عكس ذلك، إذ أن ذكره لهما كان من قبيل نقله وبكل أمانة شبهات النصارى، وأما قناعاته العقدية في كل من موضوع إلقاء الشبه والتواتر فقد طرحها بالبيان في أماكن متفرقة من تفسيره.

أ. بالنسبة لشبهة إلقاء الشبه، فهي شبهة أثارها السفسطائيون، محاولة منهم للتشكيك في حقائق الأمور وقلبها، وقد بين الإمام في كتبه الأخرى ضلال هذه الفرقة، وركاكة وفساد مقولتها، وبين أنها لا تستند لا إلى العقل ولا إلى المنطق[2].

ب. وأما بالنسبة للشبهة الثانية، فقد أثارها وما زال يثيرها النصارى بل ورأيت أن من المسلمين من يعتقد بها من أمثال علي الجوهري، في أن عدم القبول بشهادة شهود العيان عند صلب المسيح υ يعني ذلك القدح في الخبر المتواتر، لكن الحقيقة أن الجوهري وغيره غير مدركين لمعنى التواتر، بالمعنى الإسلامي العلمي الصحيح، ولا لشروطه. فالخبر المتعلق بالأناجيل لم يصل إلى حد التواتر، بل كما قال الرازي أنه ينتهي إلى القليلين الذين لا يبعد إجماعهم على الكذب والتحريف والتبديل. ناهيك ما يعانيه الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد من انقطاع في السند، وهذا هو علة العلل جميعها، لرفض قولهم.

وسأكتفي بذكر حديث ورد عن النبيρ، جمع بين أمرين، الأول: أن الله تعالى قد حول الملك جبريلυ إلى سورة إنسان أشبه ما يكون بالصحابي دحية الكلبي.

---

1 - الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج11، ص84.

2 - الرازي، **المحصل**، ص37.

الثاني: أن الحوار الذي جرى بين النبيρ وهذا الملك انتقل إلينا بالتواتر، لأنه متصل سنده، رواه الجمع الكثير عن الجمع الكثير من زمن النبي عليه السلام إلى زمننا هذا. وهذا الحديث هو حديث رواه عمر بن الخطاب، حيث قال بينما نحن جلوس عند رسول الله إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى رسول الله ρ....)[1].

وهذا الحديث لم يتجرأ واحد من المسلمين عامتهم وخاصتهم على رده، رغم اشتماله على شرطين، الأول: إلقاء شبه دحية الكلبي على جبريلυ، والثاني نقل هذا الحديث جماعة عن جماعة عن جماعة هكذا حتى وصل إلينا.

أما عن الكتاب المقدس فمعلوم عند أهل العلم أنه لم يصل إلينا بالتواتر، حيث يقول صفوة من علماء الكتاب المقدس: (فليس هناك قبل السنة 140 أي شهادة تثبت أن الناس عرفوا مجموعة من النصوص الإنجيلية المكتوبة , ولا يذكر أن لمؤلف من تلك المؤلفات صفة ما يلزم، فلم يظهر إلا في النصف الثاني من القرن الثاني شهادات ازدادت وضوحًا على مر الزمن بأن هناك مجموعة من الأناجيل وأن لها صفة ما وقد جرى الاعتراف بتلك الصفة على نحو تدريجي)[2].

يقول مهران: يدعي بعضهم فيما يموه به على عوام المسلمين أن مسألة الصلب متواترة في الكتاب المقدس , فالعلم بها قطعي!

والجواب على هذه الشبهة أن دعوى التواتر ممنوعة، وذلك للآتي:

- إنقطاع سند الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد.

- إن التواتر عبارة عن إخبار عدد كثير لا يُجَوز العقل اتفاقهم وتواطؤهم على الكذب بشيء قد أدركوه بحواسهم إدراكا صحيحًا لا شبهة فيه، وكان خبرهم بذلك متفقًا لا اختلاف فيه، هذا إذا كان التواتر في طبقة واحدة رأوا بأعينهم شيئًا وأخبروا به، فإن كان التواتر في طبقات كان ما بعد الأولى مخبرًا عنها، ويشترط أن يكون أفراد كل طبقة لا يجوز عقل عاقل تواطئهم على الكذب في الإخبار عمن قبلهم، وأن يكون كل فرد من كل طبقة قد سمع جميع الأفراد الذين يحصل بهم التواتر ممن قبلهم، وأن يتصل السند هكذا إلى الطبقة الأخيرة، فإن اختل شرط من هذه الشروط لا ينعقد التواتر[3].

---

1 - أخرجه ابن ماجة، **سنن ابن ماجه**، المقدمة، الباب9، الحديث رقم63، تحقيق محمد عبد الباقي، ط لا ت، دار التراث العربي، 1985، ص64.

2 - محمود سعد مهران، **وما قتلوه وما صلبوه**، (الأدلة النقلية والعقلية والتاريخية على عدم صلب المسيح عليه السلام، الرد على القس سمعان عوض في كتابه: قضية صلب المسيح بين مؤيد ومعارض) (كتاب إلكتروني)، ج1، ص59. http://www.hurras.net/vb/showthread.php?t=2912&page= بتاريخ: 2010/20/20.

3 - المصدر السابق، ج1، ص69.

ومن المعلوم أن المؤرخين في مختلف العصور اعتمدوا على نقل تاريخ الأمم من خلال كتبهم المعتمدة دون التعرض لصحة هذه الكتب والمصادر، خاصة إذا كان هؤلاء المؤرخين من أمم وثنية لا تعلم عن ضبط الرواية وتحقيق سندها شيئًا، وأول من قام بضبط الروايات وتصحيحها هم العلماء المسلمون[1].

وبهذا يتضح لديك حجم الخطأ الذي وقع فيه الجوهري وغيره من أهل البحث في قضية التواتر، كما يتضح أيضا موقف الإمام من كبرى الشبهات التي يثيرها النصارى.

وقد ذكر الرازي من تلك الروايات التي تحمل إشارات بارزة في وجود شخص عُينَ من طرف اليهود للقيام بالمؤامرة،ما يلي:

الرواية الأولى: أن اليهود لما علموا أن عيسىυ حاضر في البيت الفلاني مع أصحابه، أمر يهوذا رأس اليهود رجلا من أصحابه يقال له طيطايوس أن يدخل على عيسىυ، ويخرجه ليقتله، فلما دخل عليه أخرج الله عيسىυ من سقف البيت وألقى على ذلك الرجل شبه عيسىυ فظنوه هو فصلبوه وقتلوه[2].

الرواية الثانية: وكل اليهود بعيسىυ رجلا ليحرسه، وصعد الله تعالى بعيسىυ، ثم ألقى شبهه على ذلك الحارس[3].

الرواية الثالثة: أن اليهود لما هموا بأخذ عيسىυ كان معه عشرة من أصحابه فقال لهم: من يشتري الجنة بأن يلقى عليه شبهي؟ فقال أحد منهم أنا. فألقى الله شبه عيسىυ عليه فأخرج وقتل، ورفع الله عيسى υ[4].

الرواية الرابعة: كان رجل يدعي أنه من أصحاب عيسى υ، وكان منافقا، فذهب إلى اليهود ودلهم عليه، فلما دخل مع اليهود لأخذه ألقى الله تعالى شبهه عليه فقتل وصلب[5].

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠﮡ ﮢ ﮣ ﮤﭼ[6].أضاف الإمام روايتين:

الرواية الخامسة: أنهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد ألقي على وجهه ولم يلق عليه شبه جسد عيسى υ، فلما قتلوه ونظروا إلى بدنه، قالوا: الوجه وجه عيسى υ والجسد جسد غيره[7].

الرواية السادسة: قال السدي: إن اليهود حبسوا عيسى υعلى عشرة من الحواريين في بيت، ودخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله، فألقى الله شبه عيسى υ ورفع إلى السماء، فأخذوا ذلك الرجل وقتلوه على أنه عيسى υ، ثم قالوا: إن كان هذا عيسى υ فأين صاحبنا، وإن كان صاحبنا فأين عيسى υ؟[8]

---

1 - محمود سعد مهران، **وما قتلوه وما صلبوه،** (الأدلة النقلية والعقلية والتاريخية على عدم صلب المسيح عليه السلام، الرد على القس سمعان عوض في كتابه: قضية صلب المسيح بين مؤيد ومعارض) (كتاب إلكتروني)، ج1، ص72.
http://www.hurras.net/vb/showthread.php?t=2912&page= بتاريخ: 2010/20/20. ،

2 - الرازي، **مفاتيح الغيب،** ج11، ص85.

3 - المصدر السابق.

4 - المصدر السابق.

5 - المصدر السابق.

6 - سورة النساء، الآية157

7 - الرازي، **مفاتيح الغيب،** ج11، ص86.

8 - المصدر السابق.

وبعد عرض الرازي للروايات التي وصلت إليه، لم يحاول ترجيح واحدة على الأخرى. واكتفى بالتعليق على أن هذه الوجوه المتعارضة المتداخلة، وأرجع حقيقة الأمر إلى الله تعالى[1].

والمتأمل في هذه النصوص يجد أن الرازي لم يذكرها من باب العبث، بل كان يرمي إلى إيصال فكرتين.

الأولى: أن جل هذه الروايات تخبر عن تربص اليهود بالسيد المسيح υ، ومحاولة الإطاحة به بغرض قتله، وهذا أمر أثبته القرآن الكريم. الثانية: أن معظم هذه الروايات تؤكد أن المسيح υ نجا، وأن القبض والصلب والقتل قد وقعا على غيره.

وبذلك نكون قد انتهينا من تحليل رد الرازي على المسيحيات النصرانية.

---

1 - المصدر السابق، ج11، ص84.

وفي الأخير تخلص الباحثة إلى النتائج التالية:

1. أن العصر العباسي الثاني من أثرى مراحل تاريخ الفكر العقدي، فهو عصر يخالف العصور قبله وحتى العصور بعده مخالفة تجعله حلقة قائمة بذاتها، وترجع هذه المخالفة للظروف السياسية والفكرية الداخلية المتميزة بالصراع الفكري خاصة العقدي، والظروف الخارجية التي تتمثل بالدرجة الأولى في الحروب الصليبية التي عرفها العالم الإسلامي، وكلا الظرفين يستوجب الكتابة والتأليف لحفظ العقيدة الصحيحة، والرد على شبهات المخالفين في المذاهب والأديان.

2. أن الحديث عن نشأة الإمام فخر الدين الرازي وسيرته العلمية بشيء من التفصيل القائم على الأدلة أمر صعب للغاية، لأن الكثير من جوانب حياته لم تكشف؛ إلا أنه يمكن استجلاء أهم المؤهلات الفطرية العقلية والنفسية التي عملت عمل المحرك الداخلي في توجيه شخصية الإمام، والمحفزات الأسرية والاجتماعية التي عملت على صقل فكره، وكذا كشف أهم منطلقاته الفكرية وتحديدها من خلال ما تركه من مؤلفات ضخمة، وأهمها منطلق اليقين وذلك بتحديده لمفهوم الدين الصحيح وتحذيره من الأديان والعقائد الخاطئة. وكذا إدراك أن جهوده الكبيرة في الكتابة والتأليف كانت تصب في تحقيق المشروع الذي وضعه نظام الملك، وهو نشر المذهب السني في المشرق الإسلامي والقضاء على مذهب الشيعية والكرامية وغيرهم، وفي رده على أخطر وأكثر الأديان انتشارا في العالم الإسلامي آنذاك وهي المسيحية. فكان للإمام دورا كبيرا في حماية الدولة ومحاربة العصبية وأهل البدع المترصدين بها التشتت والانقسام، وأن للإمام وتلاميذه في توحيد كلمة المسلمين في إيران وما جاورها الدور الكبير.

3. أن الإمام فخر الدين الرازي أشعري المذهب شافعي التوجه، كرس كل جهوده في نصرة مذهب أهل السنة والجماعة، ومن الأدلة على ذلك: اعتباره بأن الإيمان بالله فطري، واستدلاله بحدوث الأجسام على وجود الله، وقوله بأن العالم محدث لا بد له من محدث، وتقريره أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من الواحد، واعتباره أن في الأجسام كثرة ممكنة وأن كل ممكن له مؤثر، وأن الصفات الإلهية منها ما هي سلبية(الحياة والعلم والوجود والقدرة)، و أن ذاته سبحانه وتعالى غير مركبة ولا متحيزة ولا مجسمة ولا تحل في شيء، وغير قابلة للحوادث، وأن صفاته تعالى ليست هي عين الذات وليست بزائدة عنها وغير ذلك.

4.كما أن الإمام يرى بأن معرفة ضلالات الاعتقادات الفاسدة عند الفرق الإسلامية غير كافية ولا بد من معرفة ضلالات الفرق الخارجة عن الإسلام في جميع المسائل العقدية المتعلقة بالإلهيات بما في ذلك الإلهيات النصرانية، وأن ضلال كل فرقة غير مختص بمسألة واحدة؛ بل هو حاصل في كل المسائل المتعلقة بذات الله تعالى وبصفاته.

5. أن عرض الإمام فخر الدين الرازي للعقيدة المسيحية استفاده من كتب الجدل الإسلامي المسيحي لا من كتب ومصادر النصارى الدينية كما يدعي بعض الباحثين، والأدلة على هذا الرأي كثيرة، منها: تصريحه في تفسيره الكبير بأن المتكلمين حكوا عن النصارى، أنهم قالوا: إن الله جوهر واحد في ثلاثة أقانيم، الآب والابن والروح القدس. ومنها أيضا: نقله لرواية تاريخية تخص نشأة أهم الفرق النصرانية آنذاك، وهي: اليعقوبية والنسطورية والملكانية، وهذه الرواية يفترض أن تكون موافقة لما في كتب النصارى من معلومات إذا كان الإمام قد اطلع فعلا على مصادرهم وكتبهم؛ ولما كانت الرواية مخالفة كل الخلاف لما عندهم من حقائق حول نشأة الفرق المذكورة آنفا فهذا دليل على أنه لم يطلع على كتبهم، ومما يؤكد هذا الرأي تصريحه بأنه نقل هذه الرواية عن الإمام المفسر الواحدي.

6. كما أن الإمام فخر الدين الرازي فهم العقيدة النصرانية غاية الفهم، وقدرته على تركيز مادتها واختزالها في عناصر أساسية دون الإخلال بأحد عناصرها أكبر دليل على هذا الفهم، فجعل الأصل الأول لفساد هذه العقيدة، هو: الإيمان بأن الله جوهر واحد في ثلاثة أقانيم، الآب والابن والروح القدس. وأن الآب إله والابن إله والروح إله، وأن مجموع هذه الآلهة الثلاث إله واحد. وأما الأصل الثاني لفسادها فيتمثل في الإيمان ببنوة الابن، وهذه العقيدة في نظره في غاية الخطورة؛ لأنها تجيز الشريك لله تعالى في ألوهيته وربوبيته، والنصارى يؤلهون المسيح ويجعلونه مشاركا للجوهر في القدم والخلق والملك.

وأما الأصل الثالث لفسادها بنظر الإمام إيمان النصارى بعقيدة في غاية الخسة والدناءة، وهي عقيدة الحلول والاتحاد أو ما يعرف بالتجسد، حيث أجازوا على الله تعالى الذي وصفوه بكل صفات الألوهية بالحلول في المحال الحادثة المخلوقة المتحيزة.

7. أن الإمام في ضربه للعقيدة النصرانية انتهج مسلكا أكثر ما يمكن وصفه أنه مسلك عقلي، مزج فيه بين المناهج الكلامية والفلسفية في تحليل ونقد ورد الأصول العقدية الثلاثة، فركز أولا: على نقد معاني الأقانيم، فتساءل عن معناها: هل هي الصفات أم الذوات؟
فإن كان الأول، فهذا يعني: أن الله تعالى واحد بالجوهر ثلاثة بالصفات، وهذا أمر مسلم به، ولا يمكن أن يقود إلا إلى توحيد الذات العلية، لأن الصفات عند الرازي غير الذات ولكنها لا تنفك عنها؛ ويضيف بأن لله تعالى تسع وتسعون صفة يفهم من كل واحد منها ما لا يفهم من الأخرى.
وإن كان الثاني، فهذا يعني أن الله تعالى واحد بالجوهر ثلاثة بالذوات، وهذا قول يوجب القول بتعدد القدماء.
وهنا الإمام يعلم بأن النصارى لا يعرفون الأقنوم على أنه الذات؛ إلا أنه رد عليهم أمرهم وألزمهم بدلالات الألفاظ. ومعنى هذا أن الفخر لما رأى بأنهم يجيزون على الأقانيم مغادرة الجوهر الذي هو الله تعالى المتصف بكل صفات الألوهية والحلول في المحل والذي هو عيسى ابن مريم ألزمهم بأن معنى الأقانيم هي الذوات؛ لأن الذي يغادر المحال ويفارقها إلى محال أخرى إنما هي الذوات لا الصفات.
8. أن الإمام في رده على أصل الفساد الثاني في العقيدة النصرانية، وهو القول بألوهية المسيح وبنوته لله تعالى، ركز على الأدلة التي يعولون عليها هؤلاء النصارى، وهي: المعجزات والعلم بالمغيبات، وإطلاق لفظ الابن على المسيح. فأجاب الأمام بأن المعجزات دليل على النبوة لا على البنوة، وكذلك العلم بالغيب، وأضاف أن بعض الأنبياء والرسل والملائكة أيدهم الله تعالى بمعجزات أعظم بكثير من معجزات المسيح، فتساءل أيهما أبعد عن العقل، إحياء الموتى أم قلب العصا حية تسعى؟ وتساءل أيضا: أيهما أعظم، علم المسيح بغيب بعض أمور الدنيا أم علم الملائكة بغيب الخلق وقدرتهم على حمل العرش وما حوا؟ والغرض من هذه الأسئلة، هو: بيان أن ما جاء به المسيح من معجزات هو أقل عظمة من بعض الكرامات التي منحها الله تعالى لبعض خلقه، فلماذا يتم تأليه المسيح ولا يتم تأليه غيره؟ ورد عقيدة البنوة المسيح بدليل عبوديته لله تعالى وحاجته له، وبدليل ضعفه عليه السلام، وبدليل الكفاية والذي يعنى أن واجب الوجود كاف في ألوهيته وأنه كاف في تدبير المخلوقات وحفظ المحدثات فلا حاجة معه إلى القول بوجود إله آخر، وأنه إنما أطلق على المسيح لفظ الابن في الكتاب المقدس لتشريفه لا لتأليهه.

9. أن الإمام فخر الدين الرازي في إبطاله لعقيدة التجسد اعتمد على أدلة كثيرة، أهمها: دليل التحيز: حيث أجاز الإمام إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى لكن بشترط أن يكون هذا الجوهر غني عن المحل، ثم وضع مقدمة مكونة من احتمالين: إما أن يعتقد النصارى بأن الله تعالى أو هذا الجوهر متحيزا أو غير متحيز.
فإذا اعتقد النصارى بأن الله تعالى متحيز، فقد بطل قولهم بإقامة الدلالة على حدوث الأجسام، وحينئذ يبطل كل ما فرعوا عليه، لأن القول بأن الله الواحد في جوهره متحيز يعني أن الجسم الذي يمثل عيسى υ المتأنس من مريم العذراء الذي حلت فيه كلمة الله قديم وليس محدثا وهذا محال، لأنه لا خلاف بين أهل العقل في أن الجسم الذي حلت فيه الكلمة مخلوق ومولود ولادة بشرية من مريم العذراء، وهذا الجسم أو عيسى الناسوت له حدود يعقلها كل ذي حاسة.وهكذا يكون القول بالحلول قولا باطلا.
أو أن يعتقد النصارى بأن الله تعالى ليس بمتحيز، وهذا ما يدعيه النصارى كما ذُكر سابقا، وهو في نظر الإمام له معنى واحد ألا وهو القول بالتجسد المبطُول عقلا مهما كانت حقيقته.
و بدليل الحدوث :لأن التجسد أو الاختلاط والامتزاج بحسب الإمام لا يحدث إلا في الأجسام المخلوقة، والله تعالى ليس مخلوقا بل قديما والقديم منزه عن التحيز والجسمية، ويستحيل في حقه الاختلاط والامتزاج عقلا. بالتالي فإن حلول ابن الله المولود من الآب قبل الدهور الإله الحق من الإله الحق، من جوهر أبيه الحال في عيسىυ المتأنس من مريم العذراء لا يصح في حقه أن يكون محلا للحوادث التي تختص بها الأجسام المخلوقة.
و بدليل المخالفة للأجسام لأن الإمام وجد أن للحلول ثلاثة تفسيرات عند النصارى وهي أن:
كون الشيء في غيره، مثل: كون ماء الورد في الورد، والدهن في السمسم، والنار في الفحم. واعتبر الرازي هذا باطلا، لأنه إنما يصح لو كان الله تعالى جسما، وهم قالوا أنه تعالى ليس بجسم.
وحصوله في الشيء: مثل حصول اللون في الجسم، والرازي رفض هذا التفسير كذلك، لأن العقل يوجب من هذه التبعية حصول اللون في ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه، فبما أن الماء مثلا في الكوب، فاللون الذي سبغ به الماء هو كذلك موجود في الكوب وتابع له، وهذا يعقل في حق الأجسام، لا في حق الله تعالى.
حصوله في الشيء على مثال حصول الصفات الإضافية للذوات: وهذا التفسير أيضا باطل، لأن المعقول من هذه التبعية الاحتياج، فلو كان الله تعالى في شيء بهذا المعنى لكان محتاجا، والمحتاج ممكن لأنه مفتقر في وجوده إلى مؤثر، والله تعالى واجب الوجود لا يحتاج إلى مؤثر.
وبدليل الوجوب والإمكان: لأن الله تعالى لو حل لكان حلوله إما على الوجوب أو الإمكان. وكلاهما باطلان، وبيان ذلك كما يلي:

أنه لا يجوز أن يحل مع وجوب أن يحل، لأن ذلك يقتضي: إما حدوث الحال والحال هو الله تعالى، أو قدم المحل والمحل هو المسيح υ، ومعلوم بالضرورة أن الله تعالى واجب الوجود، قديم أزلي، وأما غيره فهو ممكن الوجود، محدث، لهذا حكم على هذا الحلول بأنه باطل.
ولأنه لو حل مع وجوب أن يحل لكان محتاجا إلى المحل: والمحتاج إلى الغير ممكن لذاته، وهذا يقود إلى القول بأن الله تعالى محتاج، والمحتاج ممكن لذاته، هذا محال، والذي وافق عليه النصارى المسلمين أن الله تعالى واجب الوجود، وذاته واجبة الوجود لذاته.
وبدليل القابلية للحوادث: أي حلوله في المحل أمر جائز، والموصوف بالوجوب غير ما هو موصوف بالجواز، فيلزم أن يكون حلوله في المحل أمر زائد على ذاته، وذلك محال لأن حلول الله القديم ذاتا أو صفة في ذلك المحل وهو عيسى υ المحدث لما كان زائدا على ذاته يعني حدوث صفة محدثة في واجب الوجود وهو الله تعالى، وذلك محال، لأنه لو كانت ذات الله تعالى قابلة للحوادث لكانت تلك القابلية من لوازم تلك الذات، وكانت حاصلة أزلا، وذلك محال. لأن وجود الحوادث في الأزل محال، فحصول قابليتها وجب أن يكون ممتنع الحصول، ولهذا فالقول بالحلول هو قول باطل.
و بدليل الصفات **:** ذكر الرازي هنا أن بعض النصارى قالوا أن ذات الله تعالى لا يمكن أن تحل في ناسوت عيسى υ، والذي حل هو: الكلمة، والمراد من الكلمة صفة العلم، فكان رده على هؤلاء كالتالي:
أن صفة العلم لما حلت في المحل وهو عيسى υ ففي هذه الحالة، إما أن يقال إن هذه الصفة القديمة بقيت في ذات الله تعالى، أو ما بقيت فيها. فإن بقيت في ذات الله تعالى لزم حصول الصفة الواحدة في محلين. وذلك غير معقول، أي أنها في الذات العلية وفي عيسى υ المحل.
وأن الصفة الواحدة لا يمكن أن تكون في محلين. ولأن النصارى يقرون بانتقال صفة العلم من ذات الله تعالى إلى ذات عيسىυ فهذا يعني عند الإمام أن علم الله تعالى انتقل إلى عيسىυ، وبهذا لم يبق الله تعالى عالما بعد حلول علمه في عيسى،υ وذلك مما لا يقوله عاقل. إذ بتقدير انتقال أقنوم العلم عن ذات الله تعالى إلى عيسىυ يلزم خلو ذات الله تعالى عن العلم، ومن لم يكن عالما لم يكن إلها.
وأن أقنوم الكلمة إما أن يكون ذاتا أو صفة، فإن كان ذاتا فذات الله تعالى قد حلت في عيسىυ واتحدت بعيسىυ، فيكون عيسى υ هو الإله على هذا الاعتبار ، وانتقال الصفة من ذات إلى ذات أخرى غير معقول.
و بدليل الكلية والجزئية: وهنا قام بنقد الحلول، بثلاث أدلة، فقال أن النصارى يقولون إما أن يقال بأن: الإله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد. **أو** حل الإله بكليته في هذا المحل. **أو** حل بعض الإله وجزء منه فيه.

ثم وصل إلى نتيجة مفادها أن الأقسام الثلاثة باطلة، بدليل بقاء العالم بلا مدبر بعد قتل المسيح υ الإله؛ لأن إله العالم لو كان هو ذلك الجسم، فحين قتله اليهود فذلك يعني أنهم قتلوا إله العالم، فكيف بقي العالم بعد ذلك من غير إله مدبر؟، كما أن الإله الذي تقتله اليهود إله في غاية العجز.

10. أن الإمام رد قول النصارى جملة وتفصيلا، وذلك بتأكيده على تحريف الكتاب المقدس تحريفا لفظيا و آخر معنويا، مع إشارته الدقيقة إلى أن التحريف الأكثر خطورة، هو: التحريف المجازي أو المعنوي، أو ما يعرف في عند علماء النقد المعاصر بالقراءات التأويلية، وتقريره بأن عملية التحريف والتغيير للكتاب المقدس ما زالت مستمرة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وأهم ما في الأمر أن النتائج التي وصل إليها الإمام في نقد العقيدة النصرانية لا تختلف مع النتائج التي وصل إليها علماء النقد المعاصر رغم اختلاف المناهج، وهذا يكشف عن براعة تلك المناهج العقلية التي سلكها العلماء المسلمون قديما في نقد العقائد الضالة والتي على رأسها النصرانية.

ملحق الآيات القرآنية التي تناول فيها الرازي العقيدة النصرانية: (بالتفصيل أو بالإشارة).

وفي هذا الجدول بيان لأهم الآيات التي بين الرازي من خلال تفسيرها ردوده على أهم القضايا المتعلقة بالعقيدة النصرانية.

السورة	الآية
البقرة، الآية87	چ ہ ۀ ہ ۂ ۃ ۃ ۃ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ۋ ې چ
البقرة، الآية113	چ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ چ
البقرة، الآية116	چ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ چ
البقرة، الآية140	چ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۉ ۉ ۋ ۋ ۅ ۅ ۋۋ ې ې ې ې ې □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ
البقرة، الآية253	چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ
آل عمران، الآية من 45إلى55	چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ی ی ی ی □ □ □ □ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڼ ڼ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۉ ۉ ۋ ۋ ۅ ۅ ې ې ې □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ی ی ی ی □ □ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ چ چ چ ڇ ڇ چ
آل عمران، الآية 59إلى62.	چ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۉ ۉ ۋ ۋ ۅ ۅ ې ې ې ې □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ چ
النساء، الآية 156إلى159	چ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ے چ
النساء، الآية	چ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ

من171 إلى 172	ٹ ٹ ڈ ڈ ڤـڤ ڤ ڤ ڦـڦ ڦ ڦ ڄڄ ڄ ڄ ڄ ڃڃ ڃ ڃ ڃ ڃڃ ڃ ڃ ڇ ڇ ڇ ڇڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈڑ ڑ ڑ ڑ ڑ ک ک ک ک ک گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڇ
المائدة: الآية14.	ڇ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ پ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڇ
المائدة، الآية من17 إلى 18	ڇ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ں ں ڻ ڻڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ۇ ۆ ۆ ۆ ۈ ۈۇ ۇ ۋ ۋ ۋو ۋ ۋ ى ى ى ٻ ٻ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پپ پ پ پ پ ڀ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦڦ ڄ ڄ ڇ
المائدة، الآية46	ڇ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڇ
المائدة، الآية من73 إلى 75.	ڇ ڑ ڑ ڑ ک ک ک ک ک گـگ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳڳ ڳ ڳ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھھ ھ ے ے ۓ ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۆ ۆ ۆ ۆ ۈ ۇ ۋۋ و و ۋۋ ى ى ٻ ٻ □ □ □ □ □ ڇ
المائدة، الآية82	ڇ ے ے ۓ ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇۇ ۆ ۆ ۆ ۆ ۇ ۋ ۋ و ۋو ۋ ى ى ٻ ٻ □ □ □ □ □ ڇ
المائدة، الآية من110إلى 118.	ڇ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃڃ ڃ ڃ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڌ ڎ ڎ ڎ ڈ ڈ ڑ ڑڑ ڑ ک ک ککک گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ۇ ۆ ۆ ۆ ۈ ۇ ۋ و و ۋ ۋ ى ى ٻ □ ى ى ٻ ٱ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ڑ ڑ ڑڑ ک ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۆ ۆ ۆۆ ۈ ۇ ۋ ۋ ۋ ۋو ۋ ى ى ٻ ى ٻ □ ڇ
التوبة، الآية من 30إلى 31.	ڇگ گ گ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭڭ ڭ ۇ ۆ ۆ ۆ ۈ ۇ ۋ ۋ و و ۋ ى ى ٻ ٻ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ڇ

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
السنة النبوية.
العهد الجديد، ط1، بيروت، جمعية الكتاب المقدس، 1995.
1.ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ط لا ت، بيروت: دار الفكر، 1956.
2. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ط لا ت، بيروت: دار صادر، 1982
3. ابن تغر بردي، جمال الدين أبي المحاسن يوسف الأتابكي. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تقديم وتعليق: محمد حسين شمس الدين،ط لا ت.
4. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: حامد أحمد الطاهر،ط1، القاهرة: دار الفجر للتراث، 2004.
5. ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان والمكان، تحقيق: إحسان عباس، ط لا ت، بيروت: دار صادر.
6. ابن كثير، أبي الفداء الحافظ الدمشقي،البداية والنهاية، ط2، بيروت: دار المعرفة، 1997.
7. ابن ماجه، أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط لا ت، دار إحياء التراث العربي
8. أبو زهرة محمد، محاضرات في النصرانية، تصدير: محمد الغزالي، تقديم: عمار طالب، ط لا ت، الجزائر: دار الشهاب.
9. أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية للدول غير العربية بآسيا،ط8، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1990.

10. الأدندوي، أحمد بن محمد الأدندوي، طبقات المفسرين، تحقيق سليمان بن صالح الخزي، مؤسسة الرسالة، ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1997.
11. البغدادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم، لبنان: بيروت، دار الكتب العلمية، ط لا ت، 1992.
12. الحنبلي، ابن عماد عبد الحي بن أحمد بن محمد العماد الكرمي الدمشقي الصالحي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط لا ت، بيروت: دار الكتب العلمية.
13. الداوودي، الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد. طبقات المفسرين، راجع وضبط أعلامها نخبة من العلماء بإشراف الناشر، ط لا ت، بيروت: دار الكتب العلمية.
14. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء، تحقيق بشار عواد معروف، ومحيي هلال السرحان، ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة،1986.
15. الرازي، تفسير الفخر الرازي كاملا، تفسير الكتروني، الموسوعة الإسلامية الكبرى للمصحف الالكتروني،
منتدى الكتاب الالكتروني الإسلامي، http://adel-ebooks.mam9.com/
مكتبة الكتاب الالكتروني الإسلامي http://b.m93b.com/
*الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
*الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، ط 2، مراجعة وتحقيق: محمد يوسف الدقاق، لبنان: دار الكتب العلمية، 1995.
*الرازي، مفاتيح الغيب، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.
*الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، تقديم: هاني الحاج، تحقيق وتعليق: عماد زكريا البارودي، ط لا ت.
16. الرازي، فخر الدين، أساس التقديس، ط1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1995.
17. الرازي، فخر الدين، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ضبط وتقديم وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط لا ت، طرابلس: دار الكتب العربي.

18. الرازي، معالم أصول الدين، تعليق وتقديم: سميح دغيم، ط1، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992.
19. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، ط1، بيروت: دارصادر، 1306هـ.
20. السبكي، تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن على بن عبد الكافي. طبقات الشافعية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود الطناحي، ط2، مصر: الجيزة، 1992.
21. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أبو عبد الله السعيد المندوه، ط1، لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية، 1994.
22. الصفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك. الوافي بالوفيات، اعتناء س.ديدرينغ، قيسبادن، ط2، دار النشر: شتايز، 1974.
23. العريبي، المنطلقات الفكرية، ط1، بيروت: دار الفكر البناني، 1992
23. العسقلاني، أبي حافظ شهاب الدين أحمد ابن علي ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ط لا ت، بيروت: دار الجيل، 1993.
24. العسقلاني، أبي حافظ شهاب الدين أحمد ابن على ابن حجر. لسان الميزان، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، وعبد الفتاح أبو سنة، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية، 1996.
25. اليافعي عبد الله، مرآة الجنان وعبرة اليقضان في معرفة ما يعبر من حوادث الزمان، تحقيق: خليل منصور، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
26. بدوي، عبد المجيد أبو الفتوح، التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي، من القرن الخامس هـ حتى سقوط بغداد، ط1، جدة: المعرفة، 1983.
27. بن عاشور، محمد الفاضل، التفسير ورجاله، ط2، تونس: دار الكتب العلمية، 1972
28. بوعزيزي محمد عربي، نظرية المعرفة عند الرازي من خلال تفسيره، ط1، لبنان: دار الفكر العربي، 1999.
29. جون هك، أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح، تعريب: نبيل صبحي، ط1، الكويت: دار القلم، 1985.

30. جيمس أنس، علم اللاهوت النظامي، راجعه وحققه وأضاف عليه: منيس عبد النور،(كتاب إلكتروني) http://answering-islam.org/Arabik/books/Theology/indox.html
31. حاجي خليفة، كشف الظنون في أسماء الكتب والفنون، تحقيق: مصطفى بن عبد الله القسنطيني، ط لا ت، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.
32. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط13، بيروت: دار الجيل، 1991.
33. حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، ط6، لبنان: المكتبة البويهية.
34. حنفي، عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ط2، مصر: مكتبة مدبولي، 1999.
35. دوني إلي ألفا، موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأعاجم، قدم له شارل حلو، مراجعة: جورج نخل، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية، 1992.
36. ديدات أحمد، هل مات المسيح على الصليب، ترجمة: علـي الجوهري، ط لا ت، القاهرة: البشير للنشر والتوزيع.
37. ديدات، أحمد، الصلب وهم أم حقيقة، ترجمة وتحقيق: إبراهيم جليل أحمد، تقديم: عبد الجليل شلبي، ط1، القاهرة: دار المنار، 1989.
38. رحماني أحمد عثمان، التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقا، ط لا ت، الجزائر: منشورات جامعة باتنة، 1998.
39. رحمة الله الهندي، إظهار الحق، إخراج وتحقيق: عمر الدسوقي، ط لا ت، الجزائر: المطبوعات الجميلة، السنة 1988.
40. رشيد محمد عليان وقحطان عبد الرحمان الدوري، أصول الدين الإسلامي، ط4، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، 1990.

41. سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1993.
42. عاشور سعيد عبد الفتاح، تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، ط لا ت، بيروت: دار النهضة العربية، 1991
43. عبد الرحمان حبنكة الميداني، أسس الحضارة الإسلامية، ط1، دمشق: دار القلم، 1998.
44. عصام الدين عبد الرؤوف الفقي الدول المستقلة في المشرق الإسلامي منذ مستهل العصر العباسي حتى الغزو المغولي، ط لا ت، القاهرة: دار الفكر العربي، 1999.،
45. عفت الشرقاوي، أزمة الفلسفة الإسلامية بين العقلانية الأسيرة والتبريرية المطلقة، مجلة الفكر المعاصر، العدد89، مصر: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1989.
46. عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، اعتنى به وحققه وأخرجه: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط1.
47. فتح الله خليف، فلاسفة الإسلام، ط لا ت، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، 1976.
48. فرحات عبد الحكيم، منهج القاضي عبد الجبار في دراسة النصرانية، شهادة مكملة لنيل درجة الماجستير في مقارنة الأديان، باتنة: معهد العلوم الإسلامية، 2006.
49. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ط لا ت، مكتبة مصعب بن عمير الإسلامية،2004.
50. محمد شاكر الكتبي، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان عباس، ط لا ت، بيروت: دار صادر.
51. محمد عبده، تفسير المنار ، ط2، مصر: دار المنار، 1948.
52. محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط لا ت، بيروت: دار الجيل.
53. محمد مؤنس، الحروب الصليبية دراسات تاريخية ونقدية، تقديم: سعيد عبد الله البيشاوي، ط1، عمان: دار الشروق، 1999.

54. محمود السيد، تاريخ الحروب الصليبية، ط لا ت، مؤسسة شباب الجامعة، 2002.
55. مختار أحمد العبادي، في التاريخ العباسي والأندلسي، ط لا ت، بيروت: دار النهضة.
56. مساعد مسلم عبد الله آل جعفر، أثر التطور الفكري في العصر العباسي في التفسير، ط1، مؤسسة الرسالة، 1983.
57. ياقوت الحموي، معجم البلدان، تحقيق فريد عبد العزيز الجندي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

من الشبكة العنقودية:

1. الشريف العجمي، إلى العضو يسوع المحبة، تدليس مواقع النصارى باسم الإمام الفخر الرازي، http://www.ebnmaryam.com/vb/t30910.html ، بتاريخ: 6-7-2009
2. الشريف بن حمزه الجزائري، مسألة الصلب بين الحقيقة الوهم، htm.http://ebooks.roro44.com/Download-869
بتاريخ: 2009/09/09.
4. توم هاربر، من أجل المسيح،
http:// ebnmaryam.com/vb/t97994.html بتاريخ: 2009/04/12
5. عبد الأحد داود، الإنجيل والصليب،
http://www.ebnmaryam.com/vb/t7510.html بتاريخ: 2009/03/13
6. فارس قيرواني، هل صلب المسيح حقا، الفصل الأول،
http://christcrosscomplet_sk.htm بتاريخ:2009/6/17.
7. كنيسة الأنبا تكلا هيمانوت الحبشي القس-الإسكندرية– مصر،

http://webmaster@st-takla.org، بتاريخ: 2009/12/08.
8. منقذ بن محمود السقار، هل افتدانا المسيح على الصليب؟
http://www.saaid.net/Doat/mongiz/noor/4.htm، بتاريخ2008/04/04.
9. نو مور، هل حالة يسوع إتحاد أم حلول،
http://www.mcdialogue.net/articles/20.html بتاريخ: 2010/2/10،
1 . http://www.gotquestions.org/Christology.html0. بتاريخ: 2010/05/05.

فهــرس الآيـات القرآنيــة

الصفحــة	رقمها	الآيـــــة	الســـورة
76	75	چ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ	البقرة
79	79	چ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ چ	البقرة
82	87	چ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ چ	البقرة
97-53	116	ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ	البقرة
132-131-79-52	45	چ □ □ چ	آل عمران
106-91	49	چ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ چ	آل عمران
124	55	چ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ چ	آل عمران
90	59	چ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ چ	آل عمران
107	62	چ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ چ	آل عمران
99	167	چ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ چ	آل عمران
81-76	46	چ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ چ	النساء
-125-124-123 -132-131-127 136-133	157	چ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ چ	النساء
131-66	171	چ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ	النساء

		ڀ ٺ ٺ ٽ ٽ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ڌ ڌ ڦڦ ڤ ڤ ڦڦ ڤ ڤ ڃڃ ڄ ڄ ڃڃ ڄ ڄ ڃ ڇڇ ڄ ڃ ڃ ڇ ڄ ڇڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈڑ ژ ڙ ڙ ڇ	
92	172	ڇک ک ڪ ڪ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڳڳ ڳ ڱ ڳ ڳ ں ں ڻ ڻ ڇ	النساء
77	13	ڇۀ ہ ۂ ۂ ۂ ھ ہھ ھ ے ے ۓۓ ڭ ڭ ڪ ڪ ۇۇڇ	المائدة
131	17	ڇڳ ڳ ڳ ڱ ڳ ڳ ں ں ڻ ڻڈ ڈ ۀ ۀ ہ ۂ ۂ ۂ ھ ہ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڪڪ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈۇ ۋ ۋ ووو ۋ ۋ ې ې ې ڇ	المائدة
77	41	ڇ ۀ ہ ۂۂ ۂ ھ ہ ھ ھ ے ےۓ ۓ ڭ ڭ ڪ ڪۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۋ ۋ ڇ	المائدة
85	42	ڇ ۀ ہ ۂۂ ۂ ھ ہ ھ ھ ے ےۓ ۓ ڭ ڭ ڪ ڪۇ ڇ	المائدة
132 -120	72	ڇٹ ٹ ڈ ڈ ڦ ڦ ڤ ڤ ڦ ڦڤ ڤ ڃ ڃ ڄ ڄ ڃ ڃ ڄڄ ڃ ڃ ڇ ڇ ڃ ڃ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ڇ	المائدة
60	73	ڇژ ڙ ڙ ک ک ڪ ڪ گڱ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳڳ ڱ ڳ ڳ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ڇ	المائدة
95-91	75	ڇۓ ڭ ڭ ڪ ڪ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۋۋ و و ۋۋ ې ې ې ې □ □ □ □ □ ڇ	المائدة
53	82	ڇے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڪ ڪ ۇۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۋ ۋ و وۋ ۋ ې ې ې ې □ □ □ ڇ	المائدة
123-92	110	ڇٿ ٿ ٹ ٹ ڈ ڈ ڦ ڦ ڤ ڤ ڦ ڦ ڤ ڤ ڃ ڃ ڄ ڄ ڃ ڃڄ ڄ ڃ ڃ ڇ ڇ ڃڃ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڎ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژڙ ڙ ک ک ڪڪ گ گ	المائدة

		ڱ ڱ ڲ ڳ ڴ ڵ ڶ ڷ ڸ ڱ ڳ ڽ ڽ ڻ ڻ ڐ ڌ ۀ ۀ ه ہ چ	
92	113	چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ىچ	المائدة
31	59	چ □ □ □ □ □ □□ □چ	الأنعام
44	78-77	چ چ چ چ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڎ ڎ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک ک ک گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ گگ گ گ ڱ ڻ ڻ ڻ ڻ ڈ ڈچ	الأنعام
71	180	چ چ چ چ ج چ چ ج ج چ چ چ چ چ چ چ ڍ چ	الأعراف
77	16	چې ٻ ٻ □ □ □ □ □ □ □ □ چ	الأنفال
132-83	30	چگ گ گ ڻ ڻ ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ه ہ ہٖ ه ه ه ه ے ے ئے ئے ڭ ڭ ڭ ڭچ	التوبة
132-86	31	چۇ ۆ ۆ ۉ ۉ ۇ ۋ ۋ و ۋ ۋ ې ې ٻ ٻ□ □ □ □ □□ □ □ □چ	التوبة
53	16	چ چ چ چ ج ج چ چ چ ج چ چ چ	مريم
90	28	چ ۋ ج ج چ چ ج ج چ چ چ چ چ	مريم
11-90	30	چڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک کچ	مريم
111	33-30	چڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک ک ک گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ گ گ گ ڱ ڻ ڻ ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ه ہ ٻ ہٖ ه ه ه هچ	مريم
99	35-34	چے ے ئے ئے ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۉ ۉ ۇ ۋ ۋ و ۋو ۋې ې ٻ ٻ □ □ □ □ □چ	مريم
100	42	چ چ چ ج چ چ چ چ ج چ چ چ چ چ چ	مريم
97	68	چ چ ج چ چج ج چ چ چ چ ج چ چ ج چ	غافر

الشورى	ﭼ ﯿ ﭢ ﭣﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ	11	115 -43
الواقعة	ﭼ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﭽ	95	101

فهـــرس الأحاديث النبوية

فهـــرس الأعلام

حاتم الأصم	38
الحلاج	38
حماد	38
الحموي ياقوت	20-9
الحنبلي	25-17
الخسروشاهي شمس الدين	23
الخسروشاهي عبد الحميد	24
خليف فتح الله	41-38-17
الخوئي شمس الدين	23
الخوارزمي محمود	26
الخونجي أفضل الدين	23
الخيام عمر	14
داود عبد الأحد	130
الداوودي	28-25-17
دحية الكلبي	135-134
ديدات احمد	130-129-125
الذهبي	25-18-17
الرازي ضياء الدين عمر	19
رحماني أحمد عثمان	46
رومانوس	3
روني إيلي ألفا	25
الزركان	38-27
زنكي نور الدين محمود	14
السبكي	38-37-25-23-22-19-18-17
السدي	137
السرمياحي سراج الدين المغربي	37
السلجوقي إبراهيم	4
السلجوقي ألب أرسلان	4
سمعان القيرواني	128
السهروردي	20
السيد المرتضى	35
السيد محمود	5
الشافعي	38

الشبلي	38
الشعاب	35
شلبي أحمد	13-2
الشهرستاني	26
الصفدي	25-22-18-17
الطووس	38
طيطايوس	136
عائشة رضي الله عنها	38
عبد الله بن المبارك	38
عبد المنعم الحنفي	27
عبده محمد	37
العجمي الشريف	77
عدي ابن حاتم	86
العريبي محمد	55-50-46-43-31
عزير	53
العسقلاني ابن حجر	25-18-17
العطاء	38
علاء الدين بن تكش	4
علي ابن أبي طالب	99-38
عمانوييل	104
عمر بن الخطاب	135
عوض محمد مؤنس	7
عيسى	-90-89-88-80-78-53-52-45 -112-108-106-104-99-92-91 137-136-119-116-113
الغزالي	-96-51-49-42-20-12
الغوري سيف الدين	3
الغوري شهاب الدين	24-23-22-3
الغوري علاء الدين حسين	3
الغوري غياث الدين	3
الغوري قطب الدين محمد	3
الفاخوري حنا	11
الفرابي	28-20-12

فرحات عبد الحكيم	87-74
الفضيل بن عياض	38
الفقي عصام الدين عبد الرؤوف	8
القاضي أبا بكر	26
القاضي عبد الجبار	125-109-78-77-28
قتادة	38
القرطبي	37
قسطنطنيوس	86
القطب الطوعاني	25
القطب المصري	24
القفال	85-77
الكبري نجم الدين	23
الكشي زكي الدين	24
الكمال السمناني	21-20
الكندي	12
لوقا	128
الليث	38
مالك	38
مالك بن دينار	38
المجد الجيلي	21-20
المحاسبي حارث بن أسد	38
محسن عبد الحميد	40
محمد أبو زهرة	109-63
مرقس	128
مريم	133-113-106-104-91-89
المسيح	-84-81-80-77-76-75-54-53 -111-110-109-107-105-85 -123-122-121-118-117-115 -130-129-128-127-125-124 133-132-131
المصري ذي النون	38
منصور حسين	128
مهران عبد الحميد	135

موسى	106-91-88-84-75
مينينغ	121
النجم الطوفي	37
نظام الملك	20-14-11
نوشتاكين	4
النيسابوري شهاب الدين	24
الهمذاني عبد الجبار	26
الهندي رحمة الله	65
الواحدي	55
الواقدي محمد بن عمرو	13
اليافعي	25-22-17
يحيى بن معاذ	38
يحيى عليه السلام	89-35
يهوذا	136
يوحنا	128-75

فهـــرس الموضوعات